الجزء الأول

هالة أحمد المنشاوي

عن ٢ - ٧٤

قصة عقل

الطبعـــة الأولـــى
١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م
الطبعـــة الثانيـــة
١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م
الطبعـــة الثالثـــة
١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م

© دار الشروق
القاهرة : ١٦ شارع جواد حسنى ـ هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ ـ ٣٩٢٩٣٣٣
فاكس : ٣٩٣٤٨١٤ (٠٢) تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت : ص . ب : ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣
برقيا : داشروق ـ تلكس : SHOROK 20175 LE

الدكتور زكي نجيب محمود

قصة عقل

دار الشروق

مقـــدّمَة

فى سنة ١٩٦٥ أصدرت كتاب « قصة نفس » الذى أردت به أن يكون ترجمة ذاتية من الباطن لا من الظاهر ، بمعنى ألا تجيء تلك الترجمة سردا للأحداث البارزة التى صنعت لى مجرى حياتى ، لأن تلك الأحداث الخارجية وحدها إن هى فى الحقيقة إلا سطح يخفى وراءه ما يخفى ، وهى ـ بعد ذلك ـ أحداث فى مستطاع الباحث المتعقب ـ إذا أراد ـ أن يلتمسها فى مظانها ويرويها مسلسلة فى صورة مترابطة الأطراف ، لكننى أردت لنفسى شيئا آخر حين كتبت « قصة نفس » فرب حادثة تبدو لأعين الآخرين تافهة لا تستحق الوقوف عندها ، فإذا هى عندى نقطة تحول فى طريق الحياة بأسرها ، لما كان لها فى نفسى من آثار عميقة . فأين هو ذلك الباحث الخارجى الذى يستطيع أن يتعقب النتائج التى أحدثتها فى حياتى كلمة سمعتها تقال عنى ، وأنا فى نحو الرابعة عشرة (ـ فيما أذكر ـ) ، تنصح أبى بأن يكف عن تعليمى بسبب قصر فى البصر من شأنه حتما أن يحول بينى وبين وظائف الحكومة ، أقول : أين هو ذلك الباحث الذى يستطيع ـ إذا ما وجد فى الوثائق ما يدله على أن هذه الكلمة قد قيلت ذات يوم ، فيستدل منها أنها كانت هى إحدى نقاط التحول الرئيسية فى مجرى حياتى ، إذ هى بدل أن تكون عندى عامل تثبيط وإحباط ، كانت حافزا على مضاعفة

القراءة لأثير الغيظ فى نفس قائلها . وما أن ضوعفت القراءة منذ تلك اللحظة . حتى أصبحت من حياتى بمثابة الروح من الجسد أو كادت ! إن مثل هذه الهزة الداخلية المؤثرة ، كائنا ما كان المحدث لها ، لا يدرك حقيقة حجمها إلا من يرى نفسه من الداخل .

إذن فقد أردت بكتاب « قصة نفس » حين أنشأته . أن أصور حياتى كما سارت بها عوامل الباطن . وكان حتما أن ألجأ إلى الرمز . لأن ثمة من حقائق الحياة الباطنية عند كل إنسان ما لا قبل لأحد بردها ، ومع ذلك فهى مما لا يجوز الإفصاح عنه بحكم موازين المجتمع ، وكان أول ما لحظته فى نفسى حين بدأت العمل – وأظنه كذلك مما لا بد أن يلحظه كل إنسان فى نفسه لو أمعن النظر – هو أننى بمثابة عدة أشخاص فى جلد واحد ، فهنالك من تجرفه العاطفة ولا يقوى على إلجامها . ولكن هناك إلى جانبه من يوجه إليه اللوم ويحاول أن يشكمه حتى يقيد فيه الحركة التى تقذف به إلى الهاوية ، على أن هذا الشد والجذب فى داخل النفس بين عاطفة تشتعل وعقل يخمد اشتعالها ، لا يمنع أن ينعم الإنسان بلحظات هادئة تتصالح فيها العاطفة والعقل فيسيران معا فى اتجاه واحد .

وعلى هذا الإطار الثلاثى أقمت « قصة نفس » . فلما أن صدر الكتاب ، وقرأته مطبوعا ، أحسست إحساسا شديدا بأوجه نقص فى بنائه ، مما دعانى إلى التفكير فى إعادة كتابته إذا هممت له بطبعة ثانية ، لكنى فوق ذلك أحسست بما هو أهم وهو أن صورة نفسى كما قدمتها إلى القراء ، قد أسقطت من حياتى جانبا هو بغير شك أبرز جوانبها ، وأكثرها إيجابية ، وأوفرها نفعا للناس ، إذا كان فيما أنجزته ما ينفع ، وأعنى بذلك الجانب

الذى سقط من الحساب فى « قصة نفس » ـ لا عن تقصير فيها ، بل عما تقتضيه طبيعة قصة أرادت أن تغوص فى باطن النفس ـ أقول : إن الجانب الذى أعنيه هو سيرة « العقل » فى حياتى ، فهو الذى كان أداة الدرس والتحصيل ، وهو الذى طفق طوال سنوات النضج يتصيد « الأفكار » من عند الآخرين حينا ، وحينا يعمل على توليدها فى ذهنى ، وهو الذى تولى الكتابة فيما كتبته ، حتى لو كان المكتوب أدبا خالصا ، فلقد كان الأدب الذى أنتجته من النوع الذى يستبطن « أفكارا » فى أطر يقيمها لتصلح حاملا لها .

ومنذ أن أحسست بغياب الحياة العقلية من « قصة نفس » نشأت عندى الرغبة فى أن أعقب على « قصة نفس » بتوأم لها أسميه « قصة عقل » . ولبثت تلك الرغبة حائرة ، تظهر لحظة لتعود فتختفى ، حتى أراد لى الله توفيقا فأخرجتها إلى دنيا الناس .

ولعل من أهم العوامل التى كانت تضعف عزيمتى دون تحقيق تلك الرغبة ما يقرب من عشرين عاما ، أن الشطر الأعظم من الأفكار التى هى أفكارى وليست مستعارة من أحد ، جاء مفرقا فى عدد ضخم من « المقالات » ، فمن هذه الناحية يمكن اعتبار كل مقالة منها كتابا صغيرا ، يحمل فكرة محددة ، لم يكن ينقصها إلا الإسهاب فى عرضها لتكون كتابا له حجم الكتب كما يألفها الناس ، فإذا أردت أن أقدم صورة لإنتاجى العقلى ، كان لا بد من جمع تلك الأفكار المفرقة وتصنيفها تحت رءوسها التى تحتويها ، فربما كنت أنا أوضح رؤية لما أنتجته ، من غيرى إذا أراد أن يضطلع بعمل كهذا ، فقد كنت على يقين من أننى ـ خلال أربعين سنة على

الأقل (من ١٩٤٠ إلى ١٩٨٠) سرت على خطوط فكرية محددة واضحة ، برغم ظهورها فى أشكال مختلفة بين كتب ومقالات ، ومن تصوير أدبى إلى كتابة تحليلية علمية ـ لكن الرءوس الفكرية واضحة : فأنا أدعو بكل قوتى إلى أن نزيد من اهتمامنا « بالعلم » حتى ولو جاء ذلك على حساب الجانب الوجدانى ، وأدعو إلى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من ثقافة ، ثم أدعو إلى البحث عن صيغة تصون لنا هويتنا دون أن يضيع منا العيش فى عصرنا ... هى خطوط واضحة أدرت عليها كل ما بذلته من جهود .

لكننى كلما هممت بالكتابة فى « قصة عقل » ترددت فى منهج السير كيف يكون ؟ فقد فكرت مرة فى أن أجعل طريق السير على مراحل ، كل مرحلة منها عشر سنوات ، منذ بدأت نشاطى العقلى (١٩٣٠) بصورة جادة وإلى الساعة التى هممت بالكتابة فيها ، وذلك لأنى ـ بالفعل ـ أجد لكل عقد من السنين فى حياتى العقلية ، سمة بارزة تميزه من سواه ، ففى العقد الأول (١٩٣٠ ـ ١٩٤٠) كنت أقتصر على عرض أفكار أنقلها عن أصحابها فى كتاب أو فى مقالة ، وفى العقد الثانى (١٩٤٠ ـ ١٩٥٠) ركزت طاقتى فى نقد الحياة المصرية فى مقالات روعى فى معظمها أن تلتزم « أدب المقالة » ، ذلك فضلا عن أن ذلك العقد من السنين هو الذى قضيت جزأه الأوسط دارسا فى انجلترا ، ومحصلا للدكتوراه من جامعة لندن ، ومبلورا لنفسى وقفة فلسفية لازمتنى إلى اليوم ، وفى العقد الثالث (١٩٥٠ ـ ١٩٦٠) اتجهت بمعظم جهدى نحو التأليف الجامعى ، وهو تأليف دار كله على محور الوقفة الفلسفية التى انتهجتها ، وفى العقد الرابع (١٩٦٠ ـ ١٩٧٠) صببت اهتمامى على طائفة من الأفكار شاعت يومئذ فى حياتنا الثقافية ، شيوعا كان

طابعه الغموض الشديد ، فتناولتها بالتحليل الذى يبين حقائقها ، لتكون على وعى بمضمونها قبل أن نجعلها موضع قبول أو رفض : وأما العقد الخامس (١٩٧٠ ــ ١٩٨٠) فقد انصرفت خلاله إلى محاولات لم تهدأ ، للبحث عن نقاط يلتقى فيها جوهر تراثنا بجوهر العصر الحاضر ، لعلنا نجد الصيغة التى تجمع الطرفين فى وعاء ثقافى واحد .

أقول إنى فكرت ذات يوم فى أن أجعل هذا التقسيم التاريخى أساسا للكتاب ، لكننى عدت فخشيت أن يضيع علىّ وعلى القارئ ما حرصت على ألا يضيع ، وهو إبراز « الأفكار » الأساسية التى صنعتها بنفسى ، أو اصطنعتها لنفسى ، ونسجت منها موقفا عقليا متسقا موحدا ، فلقد لحظت فى مناسبات كثيرة أنه حتى أخص الخاصة ليس على دراية بأننى صدرت فيما كتبته عن « موقف » بحيث ظن أنى إنما كتبت ثم كتبت ثم كتبت ، ولكنها كتابات جاءت كما اتفق كأنها ذرات الهباء لم تجتمع منها ذرة إلى ذرة عن قصد وتدبير وغاية موحدة .

لهذا آثرت آخر الأمر أن أسير على طريق يحقق التسلسل التاريخى إلى حد ما ، ولكنه فى الوقت نفسه يبرز أهم الرءوس التى أدرت فكرى على منوالها .

كان الفرق كبيرا بين صورة حياتى كما رأيتها فى « قصة نفس » وصورة حياتى كما رأيتها وأنا أكتب « قصة عقل » : فى الحالة الأولى رأيت نفسا صنعها آخرون فتلقيتها راضيا بها أو مرغما عليها ، وفى الحالة الثانية رأيت « عقلا » صنع نفسه بنفسه ، وهو راضٍ كل الرضا عما صنع ، ويحمل تبعته أمام الله وأمام الناس ، ومع ذلك فإننى لشديد الرغبة فى أن يقف التوأمان

معا جنبا إلى جنب أمام القراء ، ولهذا فقد صحت عزيمتى ـ بإذن الله ـ أن أدفع بقصة نفس إلى الحياة من جديد ـ بعد شيء من المراجعة أتجنب به بعض ما لحظته من أوجه النقص فى تكوينها الأدبى .

أسأل الله الهدى والتوفيق

الجيزة فى ٨ يونيو ١٩٨٢

زكى نجيب محمود

الفصل الأول

عقل يلتمس الطريق

١

العقل الذى نؤرخ له فى هذه الصفحات ، ونحاول الترجمة لمراحل تطوره منذ ظهوره وحتى أوشك على نهاية رحلته ، ليس هو « العقل » بمعناه العام ، الذى تندرج فيه الإدراكات بشتى صورها ، من مرئى ومسموع ، ومن مشاعر الرضا والغضب والحب والكراهية ، بل هو العقل بمعناه المنطقى المحدود فيما يسمى « بالأفكار » ـ على صعوبة تحديد « الفكرة » ماذا تكون ؟ ـ ولكن الذى نريده هنا بهذه الكلمة ، ليس هو مجرد التصورات التى ترتسم فى ذهن صاحبها عن الأشياء ، بل هو ربط تلك التصورات فى أحكام عن تلك الأشياء ، فإذا ما نسجت تلك الأحكام المتفرقة بعضها مع بعض فى منسوجة واحدة ، كان لصاحبها موقف معين من الكون ومن الحياة ومن الإنسان .

فمتى وكيف استقام لى موقف فكرى ؟ لقد دفعت بالذاكرة دفعا إلى الماضى ، حتى أوصلتها إلى أول ما تستطيع استعادته من ذلك الماضى ، فقدمت لى أول ما قدمت طفولة مترددة بين الفزع والطمأنينة ، بين الخوف والجرأة ، فترتاع من مواقف الحياة لحظة ، وتتقحم تلك المواقف فى شجاعة لحظة أخرى ، فقلت للذاكرة : لا ، ليس هذا هو ما أنشده ، فالذى

تقدمينه هو « حالات » وجدانية وسلوكية . وأما ما أنشده فهو « أفكار » أو هو ضرب من « الأحكام » على الكائنات والمواقف . سواء اتسقت تلك الأحكام بعضها مع بعض فى رؤية واحدة وشاملة . أم كانت ما تزال فرادى لم تنخرط بعد فى عقد واحد .

فقدمت الذاكرة بعدئذ صورا من مرحلة المراهقة . فرأيت غلاما تسرى فى أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل . فماذا يكون شأنه مع غلام لم يبلغ من عمره الخامسة عشرة ؟ فقلت للذاكرة مرة أخرى : لا ، ولا هذا هو ما أنشده . لأنك ما تزالين تقدمين لى « حالات » وجدانية . لا أفكارا ذهنية تربط التصورات العقلية بعضها مع بعض فى أحكام . يمكن الاستدلال منها ، أو يمكن قبولها ورفضها على ضوء الخبرة .

فراحت الذاكرة بعد ذلك تبحث فى طوايا الماضى . حتى وقفت بى عند سنة ١٩٢٥ . وكان لى من العمر عامئذ عشرون عاما . وهناك أوقفتنى عند « عقل » يأخذ ولا يعطى ، فهو يأخذ أشتاتا من الأفكار . يعرضها كاتبوها فى الكتب والصحف والمجلات . ولم يكن هؤلاء العارضون جميعا من لون واحد . وعندئذ رأيت أمامى شابا نهما لا يريد لفكرة واحدة مما يكتبه الكاتبون تفلت منه ، فأخذ يتعقب كل ما تجرى به الأقلام فى ذلك المضمار ، على كثرته وغزارته وتنوعه .

لكن الذى يستوقف النظر فى ذلك الشاب وهو يتصيد أفكار الكاتبين . أنه ــ مع إفساح صدره لكل ما يصادفه فى الطريق ، حتى ولو كانت أفكارا ينقض بعضها بعضا ــ إلا أنه كان أشد اغتباطا للفكرة التى تنطوى على ثورة تهدم المألوف . فإذا صادف ــ مثلا ــ فكرتين عن شعر أحمد شوقى . تقول

إحداهما إنه شعر يسلك صاحبه مع فحول الشعر . وتقول الأخرى إن شوقى لا هو شاعر ولا هو شبه شاعر (وهى عبارة قيلت : بنصها هذا) أسرع صاحبنا الشاب إلى هذا الحكم الثانى ، يجعل له من نفسه مكانة أعلى من مكانة الحكم الأول فى نفسه . وكذلك إذا صادف صاحبنا فكرتين عن امرئ القيس ، تقول إحداهما عن الرجل ما تقوله دون أن ترتاب فى وجوده أصلا ، وأما الأخرى فلا تقول ما تقوله عن امرئ القيس إلا بعد أن تتحوط بالشك هل كان هنالك حقا رجل بهذا الاسم وهل كان هو نفسه الشاعر الذى ينسب إليه ما ينسب من شعر؟ أقول إن صاحبنا إزاء هاتين الفكرتين لم يكن ليتردد لحظة فى اختيار الثانية ليتمثلها ويدافع عنها وكأنها كانت فكرته .

ولقد كان صاحبنا فى نهمه الفكرى من جهة ، وفى اختياره للأفكار الثائرة على المألوف ، من جهة أخرى ، ذا حظ حسن ، لأنه اجتاز بشبابه ذاك فترة غنية غاية الغنى ، ثائرة أعنف الثورة . فما أكثرهم أولئك الأعلام خلال العشرينات . الذين ما انفكوا يوما بعد يوم يهزون العقول هزا ، بما يعرضونه من أفكار ، يأتون بها من هناك ومن هنا ــ وقلما كانت من إفراز عقولهم ــ حتى لقد أخذت الصورة كلها تتغير أمام صاحبنا عما كان يألف سماعه فى مراهقته المبكرة والمتأخرة معا .

فلأول مرة يسمع عن معيار « الوحدة العضوية » فى نقد الأدب ــ والشعر منه بصفة خاصة ــ فيطبق هذا المعيار ــ جهد طاقته ــ على معظم ما حفظه من قصائد الشعر . فإذا هى تتبدى أمامه وقد فقدت كثيرا من سحرها الذى كانت قد فتنته بها وهو فى أعوام ما قبل العشرين ــ وكان صاحبنا منذ تلك السن الباكرة مفتونا بقراءة الشعر وحفظه ــ . ولأول مرة

يسمع بشيء اسمه « العقل الباطن » وبرجل اسمه « فرويد » . وإذن فلم يعد الإنسان هو الإنسان الذى قيل له عنه قبل ذلك إنه يحيا مهتديا بنور العقل . إذ أصبح الإنسان فى صورته الجديدة كائنا تسيّره غريزته ورواسب طفولته . ولأول مرة يسمع بشيء اسمه « التطور » وبرجل اسمه « دارون » وإذن فلم يعد الإنسان ـ مرة أخرى ـ مخلوقا فريدا ذا تاريخ خاص به . منذ بدايته . إذ هو سليل أصل يختلف به عن أصول سائر الحيوان . بل هو حلقة ـ حتى وإن تكن هى الحلقة الأخيرة والأكثر تقدما ـ من سلسلة تعاقبت فيها حلقات الحياة الحيوانية كلها .

لأول مرة قرأ صاحبنا عن السؤال الذى يسأل عن القرآن الكريم : أهو أزلى قديم . أم هو حادث نشأ عند نزوله وحيا على الرسول . عليه الصلاة والسلام ؟ وهى المشكلة التى كانت أدت بابن حنبل إلى محنته لقوله عن القرآن إنه أزلى قديم . لأنه كلام الله . وكلام الله يكون أزليا مع الله . فاشتدت الرغبة بصاحبنا أن يزداد علما بهذه المشكلة العجيبة . ولم يَدْرِ أين يجد ما يقرؤه عنها . فانتهز أول فرصة سنحت . وسأل أستاذ التاريخ الإسلامى لعله يهديه . واذا بالأستاذ يتوهم أن الطالب يتحداه بسؤاله ذاك ليكشف مدى إلمامه وعلمه . وقرر أن يحرم ذلك الطالب من نعمة الحضور فى محاضراته .

ولأول مرة يقرأ صاحبنا عن « الجمال » بما يفسره ويعلله وكان قبل ذلك لا يعرف عن الجمال إلا أنه شيء يثير النشوة فى الحس . بصرا كان أو سمعا . أما السؤال وراء ذلك . الذى يسأل : لماذا يثير ما يثيره من نشوة فلم يكن يطرأ له ببال . ولأول مرة يقرأ عن موقف الإسلام من الخلافة . فيعلم أن الإسلام لم يحدد للحكم صورة معينة . خلافة كانت أم غير خلافة . مع أن

صاحبنا لم يقرأ فى تاريخ المسلمين عن عهد لم يكن الحكم فيه لخليفة .

وفكرة « المنهج » تعرض على صاحبنا لأول مرة ، فهو قبل ذلك كان يقرأ ما يقرؤه من فلسفة وتاريخ ونقد أدبى وغير ذلك ، ليعجب بما يقرؤه أو لا يعجب . أما أن يكون الكاتب ذا منهج معين فيما كتبه ، وأن ذلك المنهج يمكن تحديده وتقنينه ، فلم يكن يعلم من أمر ذلك شيئا ، حتى قرأ أول ما قرأ فى ذلك الباب ، تفصيلا لمنهج « تين » فى كتابة التاريخ ، والتاريخ الأدبى بنوع خاص ، وهو أن الرجل يصنعه التقاء خطوط ثلاثة : البيئه المكانية ، واللحظة التاريخية ، وشخصيته ونسبه الأسرى ، وإننى لأقلّب فى أكداس المقالات التى كتبتها على طول فترة امتدت حتى اقتربت من ستين عاما ، وأعنى المقالات التى لم تنشر بعد ذلك مع غيرها فى كتاب ، فأجد بين الأكداس مقالة طويلة صدرت فى شهر مارس سنة ١٩٢٧ ، عن الخليفة أبى بكر الصديق . وأقرأ صفحاتها الأولى ، فأرى أن صاحبنا الشاب ، وهو فى سن الثانية والعشرين ، يبدأ بحثه بتفصيل منهج « تين » الذى يعتزم الكتابة عن أبى بكر على أسس قواعده .

كثيرة هى الأفكار التى صادفت صاحبنا إبان النصف الثانى من عقد العشرينات ، وكثيرون هم أعلام الفكر الذين سمع عنهم لأول مرة . نعم إنه كان بالطبع قد عرف أشخاص الفلاسفة وأسماء مذاهبهم ، وذلك بحكم دراسته ، ولكن العجب هو أنه لم يكن يتأثر بما يتلقاه فى قاعات الدرس ، تأثره بما يحصله من كتابات المفكرين الأحياء ، الذين يلتقى بهم فى كتبهم وصحفهم وكأنه يلتقى بأشخاصهم يتحدثون إليه حديثا حيا نافذا إلى عقله .

وإنه لما يلفت نظرى الآن ، أن ذاكرتى وهى تعرض أمامى من المؤثرات

فى تلك المرحلة من العمر ما تعرض . فإنها لا تذكر كلمة واحدة عن أدب القصة وأدب المسرح ، فلماذا لم أقرأ يومئذ قصة ولا مسرحية ؟ كانت أول مسرحية قرأتها هى « أهل الكهف » للحكيم فى أوائل الثلاثينات . وكانت أول قصة قرأتها هى قصة « سارة » للعقاد ، وأما كل ما عرفته عن القصة والمسرحية فقد جاءنى من الأدب الإنجليزى بصفة مباشرة . ومن الأدب الفرنسى أو الألمانى بصفة غير مباشرة عن طريق الترجمات العربية . وأبرز مثل فى هذا المجال ، هما ترجمة الزيات لقصة « آلام فرتر » لجوته الألمانى (ترجمها الزيات عن الفرنسية فيما أظن) وقصة « رفائيل » للامارتين الفرنسى على أننى هنا أبحث عن « الأفكار » التى هى بضاعة « العقل » ومكوناته ، وأما شأن الأدب الخالص فى تكوين العقل فأمر آخر . يحتاج إلى توضيح وتحليل .

٢

أسدلت العشرينات أبوابها : وبدأ عقد الثلاثينات . وفى أول أعوامه (١٩٣٠) تخرج صاحبنا فى مدرسة المعلمين العليا . وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما ، أما الخط الثانى فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالة مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية فى مصر . ومعها متابعة أخرى ــ لم تكن شاملة ــ لما يصدر فى أوروبا ــ وانجلترا بصفة خاصة ــ من نتاج ثقافى . ولنا أن نضيف خطا ثالثا كان له أعمق الأثر فى سيرة حياته بعد ذلك بأعوام ، وذلك هو أن صاحبنا لم يكد يضع قدميه على طريق الحياة العملية ، حتى أدرك أنه إنما يمشى فى طريق مسدود ، فمهنة التدريس لم تكن تؤدى إلى منزلة مرموقة فى دنيا الفكر والأدب ، ولم يكن من سبيل إلى

مثل ذلك المركز المرموق إلا أستاذية جامعية . فأما وباب البعثات العلمية إلى أوروبا مغلق فى وجه صاحبنا يومئذ لسببين . أولها ضائقة اقتصادية شملت العالم كله فى بداية الثلاثينات . وثانيهما هو أنه حتى لو لم تكن تلك الضائقة قائمة . فقصر البصر لم يكن ليأذن بنجاح فى « الكشف الطبى » الذى كان فى تلك الأعوام شرطا مفروضا على كل من تتولى الدولة إرساله فى بعثة علمية . فلم يبق أمام صاحبنا إلا مخرج واحد . وهو أن ينتسب إلى جامعة لندن . فلقد سمع عن جواز ذلك الانتساب وألم بشروطه . وجمع عزيمته . وأخذ فى إعداد نفسه . لكنه كان بهذه الإضافة إلى حياته العملية والثقافية ، أمام عبء دونه زحزحة الجبل . فكان كلما اصطدمت الأهداف بعضها ببعض . أرجأ نشاطه فى التحصيل العلمى المطلوب فى انتسابه لجامعة لندن .

كانت الثلاثينات ــ وما بعدها بقليل ــ مرحلة لم يشهد الشاب مثلها فى حياته . لا من قبل ولا من بعد . من حيث تضارب الميول والاتجاهات العقلية . فلم يكن طوال تلك الفترة على لون ثقافى واحد ، وإن تكن « الفلسفة » أبرز من سواها وجودا وأوضح ظهورا . لكننا شهدناه إبان تلك الفترة ــ إلى جانب نشاطه الفلسفى ــ صوفيا على الطريقة الهندية مرة . متحمسا للعلم مرة . متشككا فى حضارة عصرنا العلمية مرة ، باحثا عن صورة جديدة للحياة الاجتماعية مرة ... ، وهكذا أخذت تقذف به الأمواج هنا وهناك كأنما هو مفقود الإرادة معدوم الهدف . حتى لنراه فى آخر تلك المرحلة ــ وقبيل سفره مبعوثا إلى انجلترا للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة ، كما سنروى فيما بعد ــ حتى لنراه يثور على نفسه فى مقالة كان عنوانها « هجرة الروح » وسنعرض مضمونها بعد حين .

كانت أولى لفتاته الفكرية فى أول أعوام الثلاثينات . متجهة نحو صوفية ترى فى الوجود كله وحدة لا تعدد فيها ولا تمايز بين أجزائها ، اللهم إلا فى المظهر الخارجى الخادع ، وهو المظهر الذى تدركه الحواس بصرا وسمعا ولمسا . فلقد كان ذات يوم من ربيع عام ١٩٣١ يسير وحده بين الحقول فى الريف ، ووقف طويلا أمام ماشية ألقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم ، فدارت فى ذهنه صور متلاحقة : نبات يتغذى من عناصر الأرض ، وحيوان يتغذى من النبات ، وإنسان يتغذى من لحم الحيوان ، تغذية تسرى فى دمائه وفى أعصابه ، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علما وفلسفة وشعرا ... ملأته هذه الفكرة ، فكرَّ راجعا إلى داره ليكتب مقالا مستفيضا فيها ، بعنوان « وحدة الوجود » ويرسلها فتنشر فى مجلة كان يصدرها سلامه موسى ، وربما كان اسمها « المجلة الجديدة » أو ما يقرب من هذا المعنى .

وسارت به الأيام بعد ذلك متقلبة به بين سبل الفكر ، لكن فكرة وحدة الوجود كانت تعاوده ، وقد يكون أجمل ماكتبه فيها مقال بعنوان « درس فى التصوف » نشرت فى عدد خاص من مجلة الرسالة ، « فى ٣ مارس ١٩٤١) إذكان صاحب الرسالة أحمد حسن الزيات يصدر أعدادا خاصة فى أعياد الهجرة عاما بعد عام .

المقالة حوار بين أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود ، وتلميذه الشاب الذى كان فى أول الدرس عابسا نافرا مما يقوله الأستاذ ، إذ يقول ما معناه أن لا فرق فى الأعماق بين إنسان ونبات وحيوان ـ لا بل لا فرق بينه وبين الجماد نفسه . فلما رأى الأستاذ عبوس تلميذه ونفوره ، قال له :

انظر يا بنى إلى هذا الفضاء الطلق ، وارسل بصرك فى أرجاء الكون

الفسيح . أفينقص من عنفوان شبابك يا بنى أن تكون هذا السيل الدافق أو ذلك الطود السامق ؟ هل يحد من شبابك يا بنى أن تكون هذا البركان الفوار أو ذلك الخصم العنيف الجبار ؟ هل يضيرك يا بنى أن تكون هذه الزهرة فى رقتها وجمالها ؟ أو أن تكون هذا الليث الكاسر فى جده وصرامته ؟

فقال التلميذ الشاب : وما لى ولهؤلاء يا أبتاه ؟ إننى إنسان وهى جماد ونبات وحيوان .

فقال له الأستاذ : أنت يا بنى كل هؤلاء ، وكل هؤلاء هو أنت . أنت الكون العظيم بكل ما فيه من قوة وفتوة وجلال وجمال .

قال التلميذ : ولكن أرانى - يا أبت - فردا واحدا محدودا وها هى ذى حدودى ، أراها بعينى وأحسها بأصابعى .

فقال له الأستاذ : ذلك يا بنى عند النظر الضيق السقيم ، أو إن شئت فقل إنها لغة الأبصار والأيدى ... دعنى أحدثك بلغة تفهمها . إيتنى بثمرة من تلك الشجرة .

- ها هى ذى
- ماذا ترى فى جوفها ؟
- أرى فى جوفها بذورا صغيرة
- اقطع بذرة منها نصفين
- هأنذا قد فعلت
- ماذا ترى فيها ؟
- لا أرى شيئا

- إن الجوهر الدقيق الذى عجزت عينك أن تراه ، هو الذى تنبت منه تلك الشجرة الباسقة . ومن مثل ذلك الجوهر الذى لا تراه الأعين جاء الوجود ، وهذا الجوهر الذى لا تراه هو الحق الموجود ، هو الروح الشامل لأطراف الوجود . هو أنت .

تلك إذن كانت لمحة صوفية نزع إليها صاحبنا منذ فرغ من دراسته ، وأخذت تعاوده حينا بعد حين ، وامتدت معه أعواما جاوزت فى عددها عشرة ، ولكنه خلال تلك الأعوام نفسها كانت تغلب عليه النظرة العلمية الصارمة التى لم تكن تريد له ألا يأذن لشىء فى الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم ، لا يستثنى من ذلك القيم الخلقية نفسها وما نسميه بالمثل العليا ، فالحرية مثلا ، أو المغامرة أو ما شئت من معنى ، يمكن رده إلى سبب من البيئة التى نشأ فيها هذا الانسان أو ذاك . ففى أواسط الثلاثينات ، كان قد لحظ أن الأوروبى أشد تمسكا بحريته وفرديته من الشرق . فطرح صاحبنا سؤالا على نفسه يريد به العلة الحقيقية التى أنشأت مثل هذا الفارق بين الأوروبى والشرقى . أو إن شئت فقل بين أهل الشمال وأهل الجنوب .

وطفق يبحث عن العلة التى اشترط على نفسه أن تكون علمية بأضيق معانى هذه الكلمة . حتى هداه البحث إلى حقيقة فى طبيعة التنفس فى الهواء البارد والتنفس فى الهواء الدافئ أو الحار ، وبالتالى فهى حقيقة تمس نوع الطعام الضرورى فى كلتا الحالتين ، وأخذ يسلسل الحلقات حتى انتهى إلى « الحرية » والتشبث بها بين سكان الجهات الباردة أكثر مما تشبث بها أهل الجهات الحارة .

قال فى ذلك البحث العلمى ما يأتى : لما كان الإنسان فى الجهات الباردة

يتنفس من الأكسجين أكثر من زميله ساكن الجهات الدافئة ، أولا – لأن الهواء أكثف فى الجهات الباردة ، فيكون مقدار الأكسجين فى الشهقة الواحدة أكثر مما لو كان الهواء مخلخلا خفيفا ، وثانيا – لأن الإنسان يتنفس فى الجهات الباردة مرات أكثر عددا فى الفترة الزمنية المعينة مما يحدث لساكن الجهات الدافئة . ومن شأن هذا التنفس السريع من هواء كثيف ، أن يضاعف كمية الأكسجين الداخل فى الجسم ، فينتج عن ذلك ضرورة أن يزود ساكن الجهات الباردة جسمه بمقدار من الكربون فى طعامه ، أكثر جدا مما تطلبه ساكن الجهات الدافئة . ومعنى ذلك أن ساكن الجهات الباردة لا بد له فى طعامه من لحوم بمقدار أكبر من زميله فى الجنوب الدافئ أو الحار ، بل إن هذا الأخير يستطيع أن يعيش على نبات صرف ... ثم يمضى المقال فيبين كيف أن الحصول على لحوم الحيوان أشق من الحصول على النبات ، وبالتالى لا بد بحكم الضرورة أن تقل نسبة الزيادة فى سكان الشمال عنها فى سكان الجنوب ، والنتيجة هى ندرة الأيدى العاملة فى الشمال وكثرتها فى الجنوب ، فتعلو قيمة العامل فى الحالة الأولى وترخص فى الحالة الثانيه . فينتهى الأمر فى الحالة الثانية بفروق شاسعة بين الأغنياء من أصحاب الأعمال والفقراء من العمال المأجورين ، على خلاف ما يحدث فى الشمال . فيكون استعباد الغنى القوى للفقير الضعيف أيسر فى الجنوب منه فى الشمال . فلا تكون أمام الإنسان فى الجنوب فرصة يتمسك فيها بحريته وكرامته كالتى يجدها إنسان الشمال ...

مثل هذا التصور للتفكير العلمى ، نراه قد استبد بصاحبنا فى كثير جدا من محاولاته خلال الثلاثينات ، لولا أنه كان فى لحظات ليست بالقليلة ، يتعرض للقلق ، فيرد على نفسه بمقال يثبت فيه أن هذا النظر الضيق للتفكير

العلمى ، النظر الذى يحصر العلمية فى الروابط المادية ، لا تطمئن له نفس الإنسان آخر الأمر .

ومن أمثلة حوار الكاتب مع نفسه على هذا النحو ، ما كتبه ذات مرة خلال الثلاثينات ، تحت عنوان « بين المعجزة والعلم » ، وذلك أنه كان قد قرأ من فلسفة اسبينوزا ما أقنعه بأن قدرة الخالق ـ جل وعلا ـ إنما تتمثل فى أن تطّرد قوانين الكون اطرادا لا يقف فى سبيله شىء ، وليست قدرته فى أن يوقف الشمس كما يقول رواة المعجزات أنها وقفت ليوشع ، أو أن يشق البحر كما يقولون إنه انشق لموسى ، ولا أن يبرئ الأكمه والأبرص بلمسة كما يقولون عن عيسى (عليهم جميعا السلام) وكان صاحبنا عندئذ يرى أنه لا بد من « تأويل » هذه « المعجزات » تأويلا يبقى على الإيمان بما ورد فى الكتب المنزلة ، ويتفق ـ فى الوقت نفسه ـ مع ما يتفق ومنطق العقل . أقول إن صاحبنا كان قد اقتنع بأن قدرة الله سبحانه وتعالى ، إنما تتجلى فى اطراد قوانين الكون لا فى إيقافها .

لكنه لم يلبث فى إحدى لحظات فكره ، أن أقام حوارا مع نفسه ، وأثبت ذلك الحوار فى المقالة المذكورة ، والتى خلاصتها هى أن المعجزة لا تبطل القانون العلمى ، بل هى تحول دون سريانه بفعل إرادى يتدخل فى الطريق . مثال ذلك أن نرى تفاحة تسقط من فرعها ، فتهوى نحو الأرض بفعل قانون الجاذبية ، لكنك تسرع فتمد يدك لتلقفها وهى فى طريق سقوطها ، فلا تقول عندئذ إنك أبطلت القانون بل إن القانون الطبيعى لم يزل قائما كما كان ، وكل ما حدث هو فعل إرادى منك تدخل ولم يدع التفاحة تكمل طريقها إلى الأرض ، وهاك فقرة من ذلك الحوار الباطنى بينى وبين نفسى :

موضعه فى الفصل الآتى) مفرقا فى حياة الإنسان بين مجالين : مجال التفكير العلمى بكل تفريعاته ، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها ، فما يصلح لذاك لا يصلح لهذا ، فلكل منهما مواقف ولكل منهما معايير للرفض أو القبول .

وفى خصائص النظرة العلمية المطلوبة ، أحيل القارئ على كتابى «قشور ولباب» ـ فى القسم الثانى منه ـ وإنى لأجتزئ هنا سطورا مما ورد فى مقالة هناك عنوانها «وجهة الفكر المعاصر» :

«فالطابع الجوهرى الذى يطبع عصرنا الحاضر ، هو ـ فيما أعتقد ـ حصر الإنسان نفسه فيما يستطيع أن يشهد ويرى ، ليستخرج من ذلك ما يمكن استخراجه من قوانين ، يستخدمها فى حياته العملية ، استخداما عمليا نفعيا ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فكأنما السؤال الأساسى الذى يلقيه الإنسان على نفسه ، ويحاول اليوم أن يجيب عنه ، هو : ماذا أرى من العالم وماذا أسمع ؟ وهل هذا الذى أراه وأسمعه ، يطرد وقوعه اطرادا أستطيع أن أجعل منه قانونا أركن إليه فى حياتى العمليه ؟

وإن شئت أن تضع ذلك نفسه فى عبارة أخرى ، فقل إن طابع عصرنا الفكرى ، هو العلم التجريبى وما يستتبعه من مناهج البحث والنظر ، والفلسفة التى نشأت من ذلك الاتجاه العلمى ، هى الفلسفة التى جرى الاصطلاح أن تسمى بالفلسفة الوضعية ، وجوهرها أن تجعل صدق الحواس أصلا لا يناقش ، لأنه من تلك الفروض المطلقة التى تنبنى عليها معرفة العصر واتجاهاته الفكرية ، والفروض المطلقة لا يسأل عنها ، وإلا فإنها لا تعد مطلقة ، بل نسبية تستند إلى غيرها من مبادئ وأصول ، وليس هناك بالطبع مانع مادى يحول بينك وبين أن تسأل عما يبرر افتراض ذلك الفرض المطلق ، لكنك إن

فعلت خرجت على روح العصر السائد .

إن الفلسفة الوضعية التى تمثل عصرنا الحاضر ، لا تكتفى بمخالفتها للفلسفات السابقة ، فى طريقة الإجابة عن مشكلات بعينها ، بل كثيرا ما ترفض تلك المشكلات ذاتها . فإن كانت تلك الفلسفة السابقة تسأل : ماذا وراء مايدركه الإنسان بحواسه ، ثم تختلف فى الإجابات ، فإن الفلسفة الوضعية تنكر السؤال ذاته ، لأنه يتناقض مع الفرض الأول المطلق ، الذى جعلناه بداية وأساسا للبناء الفكرى كله ، وهو أن الحواس ، وما تأتينا به من خبرة ومعرفة ، صادقة ، وهى الأساس الذى ليس وراءه شىء .

عند الفلسفة الوضعية أن الرؤية بالعين ، أو السمع بالأذن ، هى الملاذ الأخير فى إثبات الصدق لدعواك . أينا يعيش فى عصر اتجاهه الفكرى هو أن يقوم الرأى على التجربة بشهادة الحواس ، وأن يكون صدق الرأى مرهونا بإمكان تطبيقه تطبيقا عمليا .

إننا لو سئلنا : بماذا يتميز الغرب وحضارته ؟ فلا نعدو الصواب إذا أجبنا بأنه يتميز بالعلم التجريبى . فإذا قمنا ننادى بوجوب الأخذ عن الحضارة الغربية الراهنة ، أخذا لا تحوط فيه ولا تحفظ ، كدنا بذلك أن نقول بوجوب الاتجاه بحياتنا وجهة علمية ، لكى نساير العصر الحاضر فى نشاطه الفكرى » .

٣

فى تلك المرحلة من مراحل العمر ، عندما أردت أن أصور لنفسى - وللناس - نموذج الإنسان المتحضر والمثقف كيف يكون ، جاءت عناصر الصورة من وحى ما هو سائد وفق المعايير الغربية الخالصة ، وفيما يلى جزء من المقالة التى كان عنوانها « نموذج المتمدن » :

« ...لا شك أنك قد رأيت كلمات «الحق» و«الخير» و«الجمال» متجاورة فى كثير جدا من المواضع . كلما أراد الكاتبون أن يعبروا بعبارة موجزة عن أحلام الإنسانية وأمانيها . فهذه الكلمات الثلاث تستطيع أن تجعلها تعبيرا آخر للجوانب الثلاثة نفسها التى يذكرها علماء النفس . وهى الإدراك . والوجدان . والنزوع . «فالحق» هو ماننشده فى حالات الإدراك . و«الجمال» هو ما نبتغيه فى حالات الوجدان ، و«الخير» هو ما نقصد إليه فى جانب النزوع أو السلوك ـ وسيرسم صورة الإنسان المتمدن على أساس هذه الجوانب الثلاثة .

فأهم ما يميز الإدراك عند «المتمدن» فى عصرنا هذا ، هو التقيد بالواقع ، وإدراك الواقع كما هو . يتطلب القضاء على الخرافة بكل ما يتصل بها من لواحق وأتباع . وللخريف مظهران أساسيان فى طريقة تعليلنا للحوادث والظواهر . الأول أن تعلل حدوث الأشياء المحسوسة بأشياء غير محسوسة . والثانى أن تعلل شيئا محسوسا بآخر محسوس . لكنه لا يرتبط معه ارتباطا يدل عليه طول الملاحظة ودقة التجربة . فلو قلت ـ مثلا ـ إن المرض فى جسم المريض سببه شيطان حال فى الجسم . أو أن السماء ترعد وتبرق لأنها غاضبة . فأنت مخرف من النوع الأول . ولو قلت إن السفر يوم الأحد مشئوم ، ونعيق الغراب نذير بالموت . فأنت مخرف من النوع الثانى . وفى كلتا الحالتين أنت خارج بإدراكك للأشياء على منهج «المتمدن» فى هذا العصر الذى أبرز ما فيه هو العلم ، وما يؤدى إليه ، وما ينتج عنه .

حتى الآداب والفنون . قد أصبح معيارها هو الواقع . ولا أقصد بذلك أن الأديب أو الفنان . يقف حيال الظاهرة المعينة . موقف العالم الذى يحللها ويصفها بالمقاييس والأرقام بل أريد أن أقول إن الآداب والفنون فى ميدانها ـ

ميدان التعبير عن النفس وما يدور فيها من مشاعر ــ أصبحت تنزع بقوة نحو إثبات الواقع ، بغير حياء ولا خجل ، فما قد كان يستحيي منه أسلافنا ، لا يتحتم أن يكون عندنا نحن كذلك موضع استحياء ، ومن ثم نرى اليوم أدباء لايتورعون عن تصوير مجرى شعورهم كما هو ، فيكون بين ذلك رغباتهم الجنسية وانحرافاتهم الإجرامية وما إلى ذلك ، ونرى اليوم مصورين لا يجلسون أمام الشيء يصورونه كما يبدو ، بل يصورونه كما يختلط بأفكارهم فى لحظة التصوير ، فإذا جلست مثلا إلى طائر تصوره ، وأثناء ذلك دق جرس شغل بؤرة شعورك ، وجب أن تدخل هذه الصورة الطارئة على نحو ما ، لأنها جزء منك فى اللحظة التى أردت تصوير نفسك فيها ، ومن هنا كان كثير مما نعده «خلطا» فى التصوير الحديث .

وأما الجانب الوجدانى من «المتمدن» فى عصرنا الحديث ، فأهم ما يميزه هو التأثر بما ينتجه رجال الأدب والفن المحدثون ، فأنت متخلف عن عصرك ومدنيته ، إذا لم تأخذ بنصيب ــ قليل أو كثير ــ فى تقدير ما ينتجه هؤلاء الرجال من أدب وتصوير ونحت وموسيقى وتمثيل ورقص وغناء ، مهما يكن عملك وموضوع اختصاصك ، فقد تكون طبيبا ، أو مهندسا ، أو رجلا من رجال الأعمال ، لكنك لكى تكون إلى جانب ذلك « متمدنا » فلا بد من إضافة عنصر آخر ، هو التمتع بنتاج الفنون .

أقول إنه لا بد من أخذك بنصيب فى تقدير هذه الأشياء كلها ، ولا أحتم عليك أن تحب كل ماتراه منها أو تسمعه ، فلك أن تحب أو أن تكره ، على شرط أن يكون حبك وكرهك قائمين على معيار هذا العصر نفسه ، لأن الآداب والفنون كلها تعبير عن روح العصر ، ويستحيل أن تتشرب روح العصر ، وتتمرد فى الوقت نفسه على كل آدابه وفنونه ...

العلمى هو كل النشاط الذهنى للإنسان ، وإنما هو جزء ، وقد لا يكون هو الجزء الأكبر من ذلك النشاط ، فهنالك إلى جانب التفكير العلمى ضروب الوجدان بشتى صنوفها ، ومن أهمها الجانب الدينى من الإنسان ، والفن ، والشعر ، وسائر ألوان الإبداع الأدبى ، ومنها الحياة العاطفية والانفعالية التى يحياها الإنسان كل يوم ، ويعبر عنها قولا وسلوكا ، لكنه هو التفكير « العلمى » وحده الذى يستوعب اهتمام الوضعية المنطقية ، وهذه نقطة هامة ، لأن الشروط التى يتطلبها التفكير العلمى ، قد لا تكون هى التى تتطلبها الحياة الوجدانية عندما تعبر عن نفسها بصورة من الصور الكثيرة التى ذكرنا بعضها ، فإذا قلنا ـ بناء على منهج التجريبية العلمية ـ إن عبارة كهذه : « الشعور الوطنى قيمة أخلاقية عليا » هى « بغير معنى » فإنما يكون المراد أنها عبارة لا تندرج فى نوع العبارات التى تخضع لمنهج التفكير العلمى ، لكن ذلك لا يخرجها من مجال العبارات الوجدانية المحركة لمشاعر الإنسان ، ونقول ذلك لأن الخلط بين النوعين من الكلام سريع الوقوع ، وما أهون على القارئ المتسرع أن يتهم الكاتب بزيغ فى إيمانه الدينى ، أو بضعفه فى عاطفته ، إذا وجده يخرج هذه الجوانب من مجال العبارات ذوات المعنى العلمى ، ولقد عانيت من أمثال هذا القارئ المتسرع عناء ، الله وحده أعلم بمداه .

إذن فهو مجال التفكير العلمى وحده الذى نعنيه بكل ماسوف نذكره عن التجريبية العلمية ومقاييسها المنهجية التى على أساسها تقبل من أنواع الكلام ماتقبله ، وترفض ماترفضة ، ولعله كان أعظم كشف فلسفى فى عصرنا هذا ، ذلك الكشف الذى ميز به فلاسفة العلم بين نوعين من العبارات العلمية ذاتها ، هما : العبارات التى تندرج تحت مجموعة العلوم الرياضية ، والعبارات التى تندرج تحت مجموعة العلوم الطبيعية ، فلكل من المجموعتين أسس خاصة

بتكوينها ، وبالطريقة التى يحكم بها على صدقها أو كذبها .

ولقد جاء هذا الكشف الفلسفى الهام فى عصرنا (وسنوضح للقارئ مواضع أهميته البالغة بعد قليل) بعد أن مرت بالإنسان عصور طوال - منذ بدأ فكرا فلسفيا وإلى أمس القريب يحسب أن الوقفة العلمية واحدة فى جوهرها - لا فرق بين أن يكون الموضوع المطروح للتفكير ذا خصائص تجعله رياضى الطابع أو ذا خصائص تجعله من قبيل العلوم الطبيعية . ولما كان الفكر الرياضى - كما هو معلوم - يبلغ بنا درجة « اليقين » الذى لا يحتمل أدنى ظل من الشك - فقد اتجه معظم الفلاسفة فيما مضى بجهودهم نحو البحث عن الوسيلة التى يخضعون بها العلوم الطبيعية لمنهج الفكر الرياضى - لعلها تبلغ مايبلغه هذا الفكر الرياضى من « يقين » . ولم يعدم تاريخ الفلسفة رجالا ينشدون عكس ذلك . إذ ينشدون إخضاع الفكر الرياضى لمنهج التجربة فى العلوم الطبيعية (ومن هؤلاء جون ستيوارت مل) .

أما وقد كشفنا عن الفرق الشاسع فى بنية التكوين ذاتها - فى حالة الفكر الرياضى من جهة - وفى حالة الفكر الطبيعى من جهة ثانية . فقد عرفنا ألا مجال لاختلاط أحدهما بالآخر . فأولهما (الفكر الرياضى) تحليلى . وثانيهما تركيبى . بعبارة أخرى العبارة الواحدة من عبارات المجال الرياضى (كالمعادلة مثلا) فيها تكرار للحقيقة الواحدة مرتين : وإن تكن واردة فى كل مرة منها برموز غير الرموز التى ترد بها فى المرة الثانية ، فانظر إلى قولنا «٢ + ٣ = ٥» تجد أن الحقيقة الواردة فى الشطر الأول « ٢ + ٣ » هى نفسها الحقيقة الواردة فى الشطر الثانى . وإذن فالجملة تحصيل لحاصل ، ومن هنا جاء يقينها . إذ من أين يجىء الخطأ إذا نحن قلنا إن « س » هى نفسها « س » ؟ وما كذلك العبارة من عبارات العلم الطبيعى

بكل فروعه (ومنها العلوم الإنسانية) لأنها وليدة «تجربة» وبالتالى فهى تحمل إضافة جديدة إلى الموضوع الذى نتحدث عنه . من هنا يجىء احتمال الخطأ . فإذا قلنا عن الماء إنه يتجمد فى درجة الصفر المئوية . كنا بمثابة من يضيف معرفة جديدة عن الماء ، وما دام الأمر كذلك فهنالك احتمال أن يكون الباحث التجريبى قد أخطأ القياس . فبينما الجملة الرياضية - منطقيا - لابد أن تكون صحيحة لأن الخبر فيها لا يضيف إلى المبتدأ شيئا جديدا . بل يكرره هو نفسه برموز أخرى . نرى الجملة فى العلوم الطبيعية - منطقيا - تحتمل الخطأ لأنها معتمدة على «التجربة» التى تحمل فى طيها معرفة لم نكن نعلمها عن الموضوع الذى نتحدث عنه .

ولهذا الفرق بين النوعين من العلوم . كان لكل من المجموعتين منهج يختلف عن منهج النوع الثانى . فالرياضة منهجها «استنباطى» . بمعنى أننا نضع «فروضنا» فى صدر العملية الاستدلالية . ومنها نستولد النتائج . فإذا سئلنا عن إحدى هذه النتائج : كيف تبرهنون على صدقها ؟ كان جوابنا هو أن نبين كيف أنها نتيجة متولدة من الفروض توليدا منطقيا سليما . أى أن برهان صوابها لايعتمد على أنها منطبقة على وقائع العالم الطبيعى . وأما العلوم الطبيعية فيبدأ منهجها بمعلومات نجمعها من الواقع الذى نبحثه . محاولين جهدنا أن تكون تلك المعلومات معتمدة على مشاهدات دقيقة . وعلى تجارب محكمة . ثم نستخرج من تلك المعلومات المتجمعة فكرة تضمها معا وتفسرها جميعا . فتكون هذه «الفكرة» التى نجحت فى تفسير الظواهر المشاهدة . بمثابة قانون من قوانين الطبيعة . يمكن أن يتغير فيما بعد لو ظهرت شواهد جديدة يتعذر تفسيرها به . وهكذا كانت قوانين العلوم الطبيعية «احتمالية» الصدق . بينما حقائق العلوم الرياضية بالغة دائما درجة اليقين .

٣

ونسأل الآن : ماأهمية هذه التفرقة بين مجموعتي العلوم الرياضية والطبيعية فى مواقفنا الثقافية العامة ؟ النقطة الأولى فى جوابنا عن هذا السؤال هى : أن مجال التعبير الوجدانى بكل أشكاله : لا هو من قبيل الفكر الرياضى موضوعا ومنهجا ، ولا هو كذلك من قبيل الفكر الطبيعى موضوعا ومنهجا ، ولذلك نخطئ إذا نحن عاملناه بمقياس أىٍّ من المجموعتين .

هب قائلا زعم لك أن منظر الغروب عند البحر رائع ، وكنت أنت ممن ينقبضون لرؤية الغروب أينما كان . فماذا أنت قائل عن هذا الاختلاف ؟ أتقول إن صاحبك قد «أخطأ» وأنك أنت على «صواب» ؟ أم أن موقفا كهذا ليس مما يوصف بصواب هنا وخطأ هناك ؟ لو كانت هذه العبارة من قبيل المعاملات الرياضية ، لوجدنا «الروعة» هى نفسها العناصر المكون منها «الغروب» ولكن الواضح هنا أن أحد الطرفين لاينحل إلى الآخر . ثم لو كانت العبارة من قبيل الكلام فى العلوم الطبيعية لوجدنا المرجع الخارجى الذى يفصل بين الحكمين السالفين عن ساعة الغروب . وحقيقة الأمر أن كلا من المتحدثين يستند إلى شعوره الباطنى الخاص ، الذى لا يؤيده ولا يفنده شعور باطنى آخر عند شخص آخر .

فإذا قلنا باصطلاح التجريبية العلمية . إن العبارة السالفة : «منظر الغروب عند البحر رائع» هى بغير معنى . كان المراد هو أنها لاتخضع لمقاييس العلوم بمجموعتيها ، وأنها بالتالى لايجوز أن توصف بأنها صادقة صدقا عاما ضروريا ، ولا بأنها كاذبة كذبا عاما ضروريا . إذ أن صدقها «خاص» بقائلها ، وكذبها «خاص» كذلك بمن ينقبض لمنظر الغروب . . . وقل شيئا

كهذا فى جميع العبارات التى يقولها أصحابها تعبيرا عن وجدانات خاصة أو اعتقادات خاصة ، أو ما إلى ذلك من الجوانب الشعورية التى لاغنى عنها فى حياة كل إنسان لكنها فى الوقت نفسه لاتلزم أحدا غير صاحبها .

والنقطة الثانية فى جوابنا على السائل : وما أهمية التفرقة بين علوم الرياضة وعلوم الطبيعة موضوعا ومنهجا فى حياتنا الثقافية العامة ؟ هى أن شرائح عريضة من البنيان الثقافى ، أيًّا كان وأينما كان ، تنصبّ فى قالب الفكر الرياضى ، وإن لم تكن فكرا رياضيا بالمعنى المحدود لهذه العبارة . وأعنى بقالب الفكر الرياضى ذلك الترتيب المعين فى مراحل التفكير الذى يضع فى الصدر «فروضا» يجعلها مسلمة بغير حاجة إلى برهان ، لتكون هى نفسها السند الذى يعتمد عليه فى البرهنة على صدق النتائج التى تتولد منها . ومن تلك الشرائح الثقافية ،بل ربما كان أهمها ، علوم الدين فى أى دين . لأن لكل دين كتابه الذى يبدأ منه ، ويجعله أمرا مسلما لايقام عليه برهان إذ يكفيه عند المؤمنين به أنه من قلوبهم موضع «إيمان» ومن هذا الكتاب يستخرج أنصاره ـ أو الفقهاء منهم ـ أحكام ذلك الدين المعين . فاذا سئل أحدهم عن حكم من تلك الأحكام : مابرهانك على صوابه ؟ كان جوابه بأن يرد الحكم إلى الأصل الكتابى الذى استخرجه منه ، وفى هذا مايحسم الرأى . لكنه يحسمه عند أصحاب ذلك الدين ، أما غير أصحابه فهم غير ملزمين بقبول السند نفسه الذى يرجع إليه عند الاحتكام .

فلو أدركنا هذه البنية الرياضية فى مثل هذا المجال ، لانتفى الخلاف بين مجموعتين إحداهما تتبع كتابا والأخرى تتبع كتابا آخر : والشىء نفسه يقال عن شريحة ثقافية أخرى تنصب كذلك فى القالب الرياضى وهى شريحة الفكر السياسى . لأن كل مذهب من مذاهب السياسة يتخذ لنفسه بادئ الأمر

«مبدأ» معينا ـ وانظر الى كلمة «مبدأ» ومعناها إذ يعنى : النقطة التى يبدأ منها التفكير ـ ومن المبدأ نستخرج النتائج والأحكام ووجهات النظر. فإذا كانت نقطة البدء عند جماعة هى الديمقراطية الليبرالية ، وكانت نقطة البدء عند جماعة أخرى هى الديمقراطية الاشتراكية ، كانت كل جماعة منهما ملتزمة لمبدئها عند قبول الأفكار ورفضها ، وبالتالى فإن ماهو واجب التنفيذ عند إحداهما : لايكون ملزما للجماعة الأخرى ـ ونستطيع أن نسوق أمثلة كثيرة من حياتنا الثقافية ، لضروب من اختلاف الرأى القائم أساسا على اختلاف فى الفروض ، فلا يجوز فى هذه الحالة أن يتهم أنصار فكرة بعينها أنصار فكرة أخرى بالضلال إذا كان كل من الجماعتين مستندا إلى «مبادئ» غير المبادئ التى يستند إليها الجماعة الأخرى .

النقطة الثالثة التى نذكرها جوابا عن سؤال السائل : وما أهمية التفرقة بين بنية الفكر الرياضى وبنية الفكر الطبيعى ، فى حياتنا الثقافية العامة !؟ هى أن نكون على وعى تام بأن كل من يسوق لنا كلاما ، زاعما أنه بكلامه ذاك إنما يصف جانبا من الوجود الخارجى الواقع . عليه أن يقبل إخضاع مايقوله لمقياس التجربة الحسية عند الآخرين ، من بصر وسمع ولمس وغيرها . أما أن يزعم لأقواله بأنها وصف للواقع الفعلى ، ويعجز عن بيان المطابقة الحسية بين مايقوله وبين ماهو محسوس لنا ، بل إنه أحيانا يثور غاضبا إذا طالبناه بالرجوع إلى تجربة حواسنا معيارا للصدق . فذلك ما نرفضه رفضا لاتردد فيه إذا كنا على إدراك واضح بما أسلفناه عن طبيعة الكلام المقبول فى مجال العلم الطبيعى .

كان الفيلسوف البريطانى ديفد هيوم (فى القرن الثامن عشر) قد أقام ميزانا منهجيا للتفكير العلمى ، ولخصه فى عبارة مثيرة قال بها مامعناه : تناول

الكتب الموجودة كتابا كتابا ، واسأل عن كل كتاب منها : أهو من العلم الرياضى ؟ لا . أهو من العلم الطبيعى ؟ لا . إذن فألق به فى النار . . . ولقد أراد هيوم بقوله هذا إن أى كلام يريد به صاحبه صدق العلوم ودقتها ، لا بد له أن يكون إما خاضعا لمنهج الفكر الرياضى ، وإما خاضعا لمنهج العلم الطبيعى ، ولا ثالث لهذين البديلين . وإننا لنخطئ فهمه إذا ذهب بنا الظن إلى أنه يريد الكتب جميعا على إطلاقها ، لأنه إذا كان ذلك كذلك فهو يرفض الكتب الدينية ودواوين الشعر والأدب القصصى والمسرحى بأكمله . ولا يرفض هذا كله إلا مجنون ، وكان هيوم من أعقل العقلاء ، فهو إذن لايصرف عبارته المذكورة إلا على الكتب التى يدعى أصحابها أنها من « العلم » وهى ليست منه . ومرة أخرى ألفت الأنظار إلى أن مانورده من مقاييس تضبط القول ، إنما يراد بها مجال التفكير العلمى دون سواه ، وأما مجالات القول الأخرى ، فلكل منها مقاييسه الخاصة به .

٤

كانت مادة « المنطق » ـ من سائر فروع الدراسة الفلسفية ـ هى نصيبى ، منذ ألحقت بقسم الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول فى ذلك الحين) فى خريف عام ١٩٤٧ ، لا لأن « المنطق » هو موضوع دراستى المتخصصة ، إذ لو كان مجال التخصص أساسا للاختيار . لكان نصيبى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، بل إنى كلفت بتدريس المنطق لأنه المادة التى لا يقبل على درسها وتدريسها إلا الأقلون . وأغلب الظن أن السادة الزملاء أرادوا التخلص منها . فألقوها على عاتق ذلك الوافد الجديد .

لا بأس ، فواقع الأمر فى التيار الفلسفى المعاصر الذى اتخذ من « التحليل »

مداره الأساسى ، هو فى حكم تيار جعل درع الفلسفة بأسرها تحليلات منطقية لموضوعاتها بدل أن كان التحليل المنطقى نفسه منظورا إليه على أنه فرع من الفلسفة ، فما لبثت أن نظرت إلى المنطق الذى كلفت بتدريسه ، من زاوية التجريبية العلمية التى كانت شرارتها قد اشتعلت فى رأسى منذ تلك اللحظة المشهورة التى قضيتها فى المكتبة الرئيسية لجامعة لندن أدرس فلسفه « الوضعية المنطقية » على نحو ما أسلفت عنه الحديث . فالمنطق شأنه فى ذلك شأن فروع الفلسفة جميعا . يتشكل بالاتجاه العام الذى يتجه إليه الفيلسوف ليس هو بالشيء الذى ينصب فى صورة واحدة بعينها كائنة ما كانت مذاهب الفكر الفلسفى ، وعلى هذا تراه يجيء على يدى فيلسوف مثالى مختلفا عن الصورة التى يجيء بها على يدى فيلسوف تجريبى ، وعلى سبيل المثال من العصر الحديث ، لم يكن منطق هيجل متجانسا مع منطق جون ستوارت مل (وكلاهما من رجال القرن التاسع عشر) .

وكانت الفكرة قد تحددت وتبلورت فى ذهنى على مدى ثلاثة أعوام أو أربعة من تدريس المنطق من زاوية الفلسفة الوضعية الجديدة ، فأصدرت الجزء الأول من كتابى « المنطق الوضعى » فى أوائل سنة ١٩٥١ . وكان السر فى صياغة عنوانه على هذه الصورة ـ كما هو واضح مما ذكرته الآن ـ أنه دراسة لموضوعات المنطق ، من وجهة النظر التى تأخذ بها « الوضعية المنطقية » (أو التجريبية العلمية » . وكان مما قلته فى مقدمة الطبعة الأولى من ذلك الكتاب ، هذه العبارة الدالة على اتجاهى : « أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذى لايجدى على أصحابه ، ولا على الناس شيئا ، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية ـ يكثر أو يقل ـ بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه ... ... ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة ، والوضعى المنطقى بصفة

خاصة . هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى ، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم . فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه . وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ، فأمحو منها ـ لنفسى ـ ما تقتضينى مبادئ المذهب أن أمحوه . . . . . وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطق ... ولقد أعددت نفسى للقيام بشيء من هذا التحليل ... لكن الأمر يحتاج أولا إلى وضع قواعد المنطق الذى ينتهى بصاحبه إلى مثل هذه النظرة العلمية ... » .

وأسوق هنا أمثلة قليلة من الأفكار الجديدة التى أوردتها بين الأسس المنطقية التى من شأنها أن تنتهى بالدارس إلى نظرة علمية لم يكن قد عنى بغرسها أحد من قبل . وأقول ذلك ليحمل عنى شيئا من الرد على زملاء جعلوا مهمتهم « العلمية » الأولى أن يسخروا من « المنطق الوضعى » وصاحبه . سخرية لو كانت على دراية لقبلناها شاكرين . لكنها سخرية الغيظ ينفثها العاجزون عن اللحاق بالركب .

ومن تلك الأفكار الجديدة تحديدنا لطبيعة الأسماء الكلية . والاسم الكلى هو ذلك الذى نطلقه على مجموعة أفراد متجانسة تندرج تحت نوع واحد . مثل شجرة . نهر . منزل . إنسان الخ . وواضح أن الكثرة الغالبة من مفردات اللغة هى من قبيل هذه الأسماء الكلية . وإذا فهمت فهما جديدا . كان لذلك أعمق الأثر على تطوير المنهج الفكرى . ولقد كان السائد منذ المنطق الأرسطى وهو نفسه السائد فى العرف العام . أن أمثال هذه الأسماء التى نطلقها على « أنواع » إن هى إلا حدود بسيطة يلم السامع بمعناها كاملا فور سماعها . ما دامت اللفظة المستخدمة قد سبق لذلك السامع أن عرفها وعرف استعمالها فيما

عرفه من مفردات اللغة . وكيف لا يعرف ما يقصد بقول القائل ـ مثلا ـ فى الوادى « نهر » وعلى جانبيه « أشجار » ؟

لكننا وقد سلطنا أدوات التحليل الحديثة على تلك الأسماء الكلية . وجدنا كل اسم منها فى حقيقة أمره إنما هو « تركيبة » مضمرة فيه . تشبه التركيبة الرياضية التى تحمل بين رموزها رمزا لمجهول . كقولنا مثلا « س عدد فردى » فإذا سئلنا عن هذه العبارة : أصادقة هى أم كاذبة ؟ أجبنا بأننا لابد أن نعرف أولا إلى أى عدد يرمز الرمز « س » . فإذا كان يرمز للعدد ٣ ــ مثلا ــ كانت العبارة صادقة . وإذا كان يرمز إلى العدد ٤ (أو غيره من الأعداد الزوجية) كانت العبارة كاذبة . أما والتركيبة الرمزية على حالها . والرمز « س » المجهول الدلالة بين رموزها . فلا يمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب . وبمعنى آخر فهى لم تكتمل فكرة من الناحية المنطقية . لأن « الفكرة » (أو ما يسمى فى المنطق بالقضية) هى ما يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب .

فالاسم الكلى ــ أيا كان ــ ليس فى حقيقته « اسما » له مسماه فى عالم الوجود الفعلى بالضرورة . بل هو بمثابة عبارة مثقوبة بما هو مجهول . وإلى أن يمتلئ الثقب بفرد معلوم . تظل التركيبة معلقة خارج نطاق الأفكار الكاملة والمقبولة فى التفاهم العلمى . وللقارئ أن يتصور مدى الانقلاب الفكرى الذى يحدث للدارس . إذا هو أعد نفسه ألا يقبل لفظا يرد له فى سياق من يحدثه حديثا يزعم له أنه حديث علمى ، إلا إذا كان لذلك اللفظ « أفراد » فى الوجود الفعلى ، يشير إليها . فإذا لم يكن للفظة مفيدة « رصيد » بين كائنات الدنيا الخارجية التى نراها بالعين ونلمسها بالأصابع . وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة . فهى مركب ناقص لم يكتمل له كيان « الفكرة » التى يجوز قبولها أو

رفضها . فالقبول والرفض معا . مرهونان باكتمال الفكرة أولا . أعنى أنهما مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين .

ومن الأفكار الجديدة التى أبرزها « المنطق الوضعى » تمهيدا لترسيخ المنهج العلمى فى رءوس الدارسين . كون الجملة « التحليلية » تحصيلا لحاصل . أى أنها جملة لا تقول شيئا جديدا . وهذه بدورها نقطة هامة ، لو أنها غرست فى الأذهان غرسا ثابتا . لأخرجنا شبابا مزودا بعقول ناقدة تميز بين الحق والباطل . وشرح ذلك أن هنالك فى أحاديث الناس وكتاباتهم واعتقاداتهم . ألوفا من العبارات التى ظاهرها أنها « حقائق » وأما حقيقتها فهى أن من يستخدمها إنما يحدد لأحد المفاهيم معنى من عنده . وما دام الأمر كذلك . فمن حق سواه أن يحدد لذلك المفهوم معنى آخر . دون أن يكون هنالك وجه للمفاضلة بين المعنيين من الوجهة النظرية . فافرض – مثلا – أن موضوع الحديث هو « الديمقراطية » ، وقال قائل إن « الديمقراطية هى مساواة الفرص أمام المواطنين » وقال آخر : « الديمقراطية هى أن تكون القرارات فى المجالس العامة بأغلبية الأصوات » فهذان قولان مختلفان عن مفهوم واحد . وكل منهما لا يزيد على كونه « تعريفا » من القائل لكلمة « ديمقراطية » . وليس هنالك ما يبرر المفاضلة بين تعريف وتعريف . وإذا عرفنا أن كلا من هذين القولين إن هو إلا « تعريف » فكأنما قلنا بذلك إن كل جملة منهما تضع مفهوما ما ثم تكرر ذلك المفهوم نفسه بعبارة أخرى . أى أنها جملة لا تضيف شيئا جديدا تستمده من الواقع الطبيعى .

وحياة الناس الفكرية مليئة بأفكار من هذا الطراز التعريفى التكرارى الذى لا يجيز لأحد أن يحتج بفكرته على خصمه . فاختلاف المذاهب الفكرية – فى

السياسة والفلسفة والاقتصاد والنقد الفنى وغيرها وغيرها ـ هو من هذا القبيل . فبماذا تفضل ناقدا يقول لك إن أعذب الشعر أكذبه على ناقد آخر يقول : بل إن أعذب الشعر أصدقه ؟ إن كلا من القولين قائم على « تعريف » للشعر من وجهة نظر القائل . وفى حرية التعريف يتساوى المتعارضان . وبماذا تفضل صاحب مذهب سياسى يقول إن حكم الفرد المستبد العادل هو أفضل صورة للحكم . وآخر يقول : بل إن أفضل صورة للحكم هى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه خلال مجالسه النيابية ؟ مرة أخرى تجد كلا من القولين « تعريف » للحكم الأفضل ولا مفاضلة بين تعريف وتعريف . وأمثال هذه الأقوال التعريفية ـ كما أسلفت ـ لا أول لها فى حياة الناس الفكرية ولا آخر . فأى انقلاب فكرى يحدث للدارس لو أنه زود بالنظرة التحليلية الناقدة التى تميز بين فكرة قوامها تعريف . وفكرة أخرى قوامها مرجع فى دنيا الواقع الفعلى ؟

ذلكما مثلان نكتفى بهما من أمثلة كثيرة للأسس المنهجية الجديدة فى التفكير العلمى مما أوردناه فى الجزء الأول من « المنطق الوضعى » . الذى لم تكن قد مضت على صدوره (١٩٥١) إلا بضعة أعوام . حين ألحقنا به الجزء الثانى فى فلسفة العلوم بشطريها : العلوم الصورية (ومنها الرياضة) والعلوم التجريبية . ولقد اضطلعنا فى هذا الجزء بمثل ما اضطلعنا به فى الجزء الأول . من رؤية للموضوع من زاوية « التجريبية العلمية » . فلقد فصلنا القول تفصيلا فى الشروط الواجب توافرها لكى تكون الفكرة المعينة فكرة علمية بالمعنى الصحيح الدقيق . وكان من أهم ما أبرزناه فى هذا السبيل وجوب تحويل « الكيف » إلى « كم » ما وجدنا إلى ذلك التحويل سبيلا . ولعله أن يكون من أبرز معالم الكتاب إدراجه العلوم الاجتماعية مع العلوم الطبيعية فى

منهج واحد ، استنادا إلى أن ما يصلح أن يكون « علما » فى ظاهرة الحياة الإنسانية ، هو ذلك الجانب الذى يخضع لمنهج العلم فى دقة الملاحظة وإجراء التجارب ، دون أن ندعى بأن ذلك المجال يستنفد الحياة الإنسانية كلها ، لكن ما يتبقى من تلك الحياة مستعصيا على منهج البحث العلمى ، يخرج بالضرورة عن مجال العلم ، ويكتفى فيه بالتعبيرات الوجدانية كالشعر وما يدور مداره من شتى الوسائل الفنية فى التعبير.

ولا يفوتنى فى هذا السياق أن أذكر موقفا وقفته من فيلسوف العلم الأمريكى « هنرى مارجنو » ، وذلك حين كنت أستاذا زائرا فى جامعة بولمان بولاية واشنطن فى أقصى الشمال الغربى من الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٥٤ ، فلقد دعت الجامعة يومئذ هنرى مارجنو- وكان أستاذا فى معهد ماساشوستس للتكنولوجيا - أرفع معاهد أمريكا العلمية على الإطلاق (فيما يقال) - دعته جامعة بولمان ليلقى سلسلة محاضرات عن « المنهج العلمى » وقد حضرتها مع هيئة الأساتذة ، وبعد أن فرغ مارجنو من الحديث عن المنهج العلمى فيما يختص بالعلوم الطبيعية ، خصص المحاضرة الأخيرة لمنهج « العلوم الاجتماعية » بادئا حديثه بقوله : إنه هذه المرة يريد أن يسمع منا نحن آراءنا فيما يجب أن يكون عليه ذلك المنهج ، وبعد دقيقة من الصمت ، طلبت أنا الكلمة لأقول إننا لا نكون على صواب من الناحية النظرية ، إذا نحن افترضنا مقدما بأن للعلوم الاجتماعية منهجا تختلف به حتما عن منهج العلوم الطبيعية ، وأصح من ذلك أن نبدأ بتطبيق المنهج نفسه على ظواهر الحياة الإنسانية (فى علوم النفس والاجتماع والاقتصاد وغيرها) إلى أن نصطدم بما يجعل تطبيق ذلك المنج مستحيلا استحالة منطقية ، وعندئذ فقط نبحث لأنفسنا عن مخرج ... فكانت كلمتى تلك هى التى دار حولها الحوار كله من الأساتذة

الحاضرين – بمن فيهم مارجنو – واختلف الرأى بينهم فى ذلك قبولا ورفضا وتعديلا . ذلك كان موقفى من علوم الإنسان ، وما زال هو موقفى حتى هذه الساعة ، فأنا أرفض أن تترك هذه العلوم نهبا للضرب فى مجالات التخمين أو ما يشبه التخمين من أقوال لا تخضع لضوابط المنهج من ملاحظة يمكن رصدها ، وتجارب يمكن إجراؤها ، حتى يصبح حديث العلم عن الإنسان وحياته نوعا من « الحساب » بدل أن يظل دائرا فى متاهات « المناقشات » .

٥

لن أمل من تكرار القول بأننى كلما تحدثت عن الشروط التى يجب مراعاتها فى أية جملة يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية ، أو أى جزء محدد من تلك الطبيعة ، فإنما أقصر القول عندئذ على مجال واحد من مجالات الكلام ، ألا وهو المجال العلمى ، أما ما عداه من ميادين القول ، كالشعر وغيره من ضروب التعبير الفنى ، فلها شروط أخرى خاصة بها يعرفها المشتغلون بتلك الميادين ، أعود فأقول إننى لن أمل من التأكيد بأن حديثى – فيما يختص بالتجريبية العلمية – مقصور على ميادين « العلوم » وحدها ، وذلك لأننى طالما قوبلت بهجوم واستنكار من نقاد ذهب بهم الظن بأن شروط التجريبية العلمية مقصود بها أن تقيد كل ضروب القول بغير تحديد ، فإذا كان أمرها كذلك فياللهول ، لأن لدينا كلاما من أعز الكلام على نفوسنا وأغلاه ، بعيد بطبيعته كل البعد عن أن يقبل التقيد بتلك الشروط ، فمثلا إذا قلنا إن كل جملة مطالبة – لكى تكون مقبولة من الناحية المنطقية – بأن تكون صورة متطابقة مع واقعة من الوقائع الممكنة تلقيها بالحواس البشرية ، وإلا كانت غير ذات معنى ، فقد يعترض علينا مستنكر

قائلا : وما قولك ـ إذن ـ فى جملة تتحدث عن الملائكة ، بل عن الله سبحانه وتعالى ، وما أكثر ما سمعت اعتراضات من هذا القبيل . فلو أن هؤلاء المستنكرين وضعوا نصب ذاكراتهم دائما هذا الذى أسلفته . وهو أن شروطنا موجهة نحو ميدان واحد فقط . هو ميدان العلوم الطبيعية وحدها . لما اعترضوا وما استنكروا .

نعم . فشرطنا الأول لأى كلام علمى ، هو أن تفصل ألفاظه تفصيلا محكما على واقعة فعلية من وقائع الدنيا . أو على واقعة ممكنة الحدوث ويراد استحداثها ، فالكلام المفهوم هو ذلك الذى يتيح لسامعه أن يتحقق منه . إما بالرجوع به إلى الوقائع المشار إليها فيه . وإما بمحاولة استحداث الوقائع التى يزعم المتكلم أن كلامه مرسوم ليهدى من أراد التطبيق كيف تجىء خطواته فى التطبيق خطوة بعد أخرى ؟ فالأمر فى كلام كهذا هو كالخريطة الجغرافية التى يحاول بها الرحالة أن يعرف طريقه . فلابد لها أن تكون على علاقة التطابق التام مع تفصيلات الواقع .

لكن هذا الشرط الضرورى الواضح . كثيرا ما نراه مهملا فى ضروب من القول . لا هى من قبيل التعبير الوجدانى فنحيلها على معاييرها الخاصة ، ولا هى ترضى أن توضع أى وضع إلا أن تكون فى زمرة الأقوال « العلمية » ثم لا تلتزم بذلك الشرط الذى أسلفنا ذكره ، فتراها تستخدم فى عباراتها ألفاظا لا تشير إلى واقع محسوس ، فها هنا تأخذنا الحيرة إذا أردنا التحقق من صدق ما يقال ، ومن هذا النوع من الكلام ما قد اصطلح فى الفلسفة على تسميته بالميتافيزيقا ، ولهذا وجهت إلى الميتافيزيقا اهتماما خاصا .

فى صيف سنة ١٩٥٣ صدر كتابى « خرافة الميتافيزيقا » تناولت فيه ذلك

الضرب من الكلام الذى يستخدم ألفاظا هى بحكم تعريفها نفسه ، لا تشير إلى شىء محسوس ، ومع ذلك يزعم صاحبها أنه إنما أراد أن يصف بها الوجود الخارجى كله أو بعضه ، فقد يقول لك الميتافيزيقى ـ مثلا ـ إن لكل شىء « جوهرا » تطرأ عليه الصفات العارضة ، فنهر النيل تجرى مياهه دفاقة لا تثبت على حالة معينة ، وهو يمتلئ حينا ويفيض ماؤه حينا ، ولكنه ـ رغم هذه الحالات العارضة ـ موجود بهوية ثابتة ، كيف ؟ إنه موجود دائما بذلك « الجوهر » الذى أشرنا إليه ، والذى تطرأ عليه التغيرات ولكنه يظل هو ذا ثبات ودوام ، أليس من حق التفكير « العلمى » أن يقف ليحاسب هذه اللفظة : « جوهر » ، التى لا تشير إلى شىء « محسوس » بحكم تعريفها ، إذ المحسوس هو الصفات العارضة الطارئة عليه ، أما هو نفسه فذو خفاء ؟ ! ومن هذا القبيل نفسه أسماء أخرى أشد خطورة فى حياة الناس العملية ، فقد يقال لك ـ مثلا ـ إن المواطنين الأفراد فى شعب ما يولدون ويموتون ، وأما « الشعب » فموجود ، وأظنك فى هذه الحالة تريد أن تعرف ماذا يبقى من « الشعب » إذا طرحت من حسابك المواطنين الأفراد .

لهذا كله رأيت أن أوضح فى « خرافة الميتافيزيقا » أن كثيرا جدا من الكائنات الميتافيزيقية أدخل فى باب الخرافة منه فى باب الوقائع التى يستند إليها التفكير العلمى ، على أننى فرقت بين نوعين من الميتافيزيقا ، لأرفض منهما نوعا وأبقى على الآخر ، فإذا كنت تصرف حديثك عما وراء « الأشياء » من خافيات عن الحواس ، فذلك ما قد يورطك فيما ليس له معنى ، أما إذا صرفت الحديث إلى ماوراء تركيبة لفظية معينة لتكشف عما استتر وراءها من فروض مضمرة ، فذلك مقبول ومشروع بل وضرورى للفكر إذا أراد أن يتعمق فهمه للعلم وقضاياه ، ولقد كان ما صنعه الفيلسوف عمانوئيل كانط فى

كتابه « نقد العقل الخالص » شيئا من هذا ، إذ أراد أن يكشف عما وراء الجمل الرياضية والجمل فى العلوم الطبيعية من فاعلية عقلية تضمن لتلك الجمل أن تكون صادقة صدقا ضروريا وعاما ، ونستطيع أن نسمى الميتافيزيقا المرفوضة بالميتافيزيقا « التأملية » والأخرى المقبولة بالميتافيزيقا « النقدية » .

ولقد أحدث كتاب « خرافة الميتافيزيقا » ضجة مدوية عقب ظهوره ، وكان موضع الخطأ عند معظم الناقدين أنهم خلطوا بين فلسفة ودين ، فحملوا كلامى الموجه إلى فكر فلسفى من طراز معين ، على عقائد الدين ، ولو تذكروا ما كنت أحرص الناس على أن يتذكروه ، وهو أن مجال الإيمان الدينى مختلف عن مجال التفكير المقيد بمنطق العقل العلمى ، لأن « الإيمان » تصديق بغير برهان ، وأما منطق العقل فطريق للبراهين ، لو تذكروا ذلك لاستراحوا وأراحوا .

ونفد الكتاب بعد صدوره ببضع سنين ، لكنى أمسكت عن إعادة طبعه حتى يتاح لى أن أعيد كتابة بعض أجزائه شارحا مواضع الغموض ، غير أن الأعوام أخذت تكر عاما بعد عام ، وكثرت شواغل الحياة ، ثم دبت شيخوخة وأمراض ، فلم أحقق ما أردت تحقيقه ، وأخيرا أنقذت الموقف بأن اكتفيت بكتابة مقدمة طويلة للطبعة الثانية أوضح فيها ما قد غمض على الناقدين ، ثم غيرت عنوان الكتاب وجعلته « موقف من الميتافيزيقا » ليكون أقرب إلى الموضوعية والحياد .

أما الموقف الفكرى نفسه ، الذى عرضته فى ذلك الكتاب ، فهو ما يزال موقفى إلى هذه الساعة التى أكتب فيها هذه السطور ، وحتى لو أردت شيئا من التعديل ، لما تناولت بالتعديل ركنا من أركانه الأساسية .

٦

كان كتاب « المنطق الوضعى » بجزأيه الأول والثانى وكتاب « خرافة الميتافيزيقا » دعامتين من ثالوث علمى أقمته خلال الخمسينات ، لأدعم به وقفة فلسفية آثرتها على غيرها ، ورأيت فيها نفعا عظيما للأمة العربية فى نهوضها العلمى والفكرى والثقافى ، لأنها وقفة تستهدف ـ فى مجال النظر العلمى ـ منهجا يضبط القول ضبطا يصونه من الانزلاق فى سيال اللفظ الذى يلهينا عن المعنى ، وأما ثالثة الثالوث فهو كتابى « نحو فلسفة علمية » الصادر فى عام ١٩٥٨ (ونال جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة سنة ١٩٦٠) .

فى هذا الكتاب بسطت فى تفصيل مستفيض النظرة التى تتحول بها الفلسفة من إقامة بناءات ميتافيزيقية يقيمها عمالقة ، كل منهم يحاول أن يفسر الكون كله بمبدأ واحد ، ليصبح العمل الفلسفى تحليلات للأسس التى تبنى عليها العلوم بناء منهجيا سليما ، فالكتاب دعوة إلى فلسفة علمية بأكثر من معنى ، أولها أن تكون قضايا العلوم ومناهجها مدار الاهتمام ، وثانيها أن يجىء العمل الفلسفى نتيجة تعاون بين عدة أفراد ، لا صرحا عاليا يشيده فرد واحد بمفرده ، وثالثها أن يكتفى فى كل عملية تحليلية بجزئية واحدة صغيرة ، قد تكون جملة واحدة تتخذ مقياسا لأشباهها من حيث طريقة التركيب ، كما فعل برتراند رسل فى تحليله لجملة : « مؤلف ويفزلى هوسكوت » فقال « رامزى » عن هذا التحليل إنه جاء منوالا للعمل الفلسفى فى تصوره الجديد .

لكن الخمسينات لم تقتصر على تلك الكتب الثلاثة وحدها : المنطق الوضعى ، وخرافة الميتافيزيقا ، ونحو فلسفة علمية ، بل إنها شهدت كذلك لتلك الكتب روافد فرعية كان لابد منها ، من ذلك كتابان ، أحدهما عن

فلسفة برتراند رسل (١٩٥٦) والآخر عن فلسفة ديفد هيوم (١٩٥٨) فأما كتابى عن « رسل » فقد أردت به دراسة منهجه فى التحليل الفلسفى ، وذلك لأن « رسل » وإن لم يكن مناصرا كاملا للوضعية المنطقية (أو التجريبية العلمية) إلا أنه أمد أنصارها ببعض أدوات التحليل التى استخدموها فى عملهم الفلسفى ، وأما كتابى عن ديفد هيوم فهو بمثابة العودة بالتيار إلى منبعه ، لأن هيوم (فيلسوف انجليزى فى القرن الثامن عشر) كان بغير شك أبا لمن جاء بعده ممن أرادوا أن تكون انطباعات الحواس مرجعا وحيدا لأى معرفة تساق عن الطبيعة الخارجية .

وإلى جانب دراستى لهذين الفيلسوفين : رسل وهيوم ، لعلاقتهما الوثيقة ـ منهجا بالنسبة لرسل ، ومضمونا بالنسبة لهيوم ـ فقد شعرت كذلك أن دراسة موسعة لفلسفة البراجماتية (أو فلسفة الذرائع كما نسميها أحيانا) ضرورية لتحديد العلاقة بينها وبين التجريبية العلمية : فكان أن أصدرت كتابى « حياة الفكر فى العالم الجديد » لأقدم به صورة عن الفلسفة الأمريكية كلها (١٩٥٦) ثم عكفت على ترجمة كاملة للكتاب الضخم الذى ألفه جون ديوى عن « المنطق ـ نظرية البحث » يثير وجهة النظر « الوسلية » ـ والوسلية هى فرع من البراجماتية عرف به جون ديول ، وخلاصتها أن أية فكرة علمية لا تكتمل وظيفتها إلا إذا جاءت خطوة مع غيرها من خطوات ، تكون هى « الوسائل » المؤدية إلى نتيجة مطلوبة لتغيير الموقف المراد تغييره ـ وبعد أن فرغت من ترجمة ذلك المؤلف الكبير ، تكونت لدى فكرة بسطتها فى مقدمة طويلة للترجمة ، بلغت نحو خمسين صفحة ، أقول فيها إننى أرى وجوب الإفادة من الرأى الوسلى القائل بأن الفكر لا يكون فكرا بالمعنى الصحيح ، إلا إذا كانت له نتائج فعالة فى تغيير أوجه حياتنا على النحو المنشود ، وحاولت

أن أوفق بين هذا الرأى المستقبلى من جهة ، وطريقة الوضعية المنطقية فى تحليلها للأفكار العلمية ، وخرجت من ذلك بصيغة ترضينى .

٧

لم تكن دعوتى إلى التجريبية العلمية لتمضى دون أن تثير المعارضة الشديدة من جهات مختلفة ، فمن المعارضين من أخذته الخشية أن يكون فى تلك الدعوة العلمية الخالصة ما يمس الدين من قريب أو من بعيد ، فانطلق فى هجومه من هذه الزاوية ، فجاء الهجوم خليطا بين حجة عقلية وعاطفة دينية ، ومن المعارضين من كان دافعهم الأقوى والدفين هو المنافسة المهنية أكثر منه دفاعا عن الحق الفلسفى ، وكان مما أضعف هؤلاء قصورهم عن الإلمام الكافى بما يعارضونه ، ولعل علة ذلك القصور ، أنهم ـ على الأغلب ـ لم تكن لديهم الوسيلة اللغوية القادرة على الرجوع إلى المصادر الرئيسية لما يعارضونه ، فلا هم على قدر كاف من معرفة اللغة الإنجليزية التى كتبت معظم الأصول ، ولا هم على رغبة كافية فى تعقب الحقيقة ليقرروا كتابتى العربية قبل أن يعارضوا ، فأخذوا الفكرة بما يشاع عنها بين عابرى السبيل ، وكذلك كان من المعارضين من توافر له الإخلاص لكن فاتته قوة الحجة .

ولو أبعدنا الشوائب التى كثيرا ما تضاف إلى الخلاف العلمى فتفسد نقاءه ، لقلنا إن المعركة فى صميمها إنما هى معركة حول وسيلة المعرفة ماذا تكون ؟ فمن المعلوم أن فى الفلسفة طريقين للنظر إلى هذا الموضوع ، أحدهما يجعل طريق المعرفة بادئا من داخل الإنسان متجها إلى خارجه ، والآخر يجعله بادئا من خارج الإنسان متجها إلى داخله ، والمثاليون والعقليون هم من أنصار

الطريق الأول ، والتجريبيون والعلميون هم من أنصار الطريق الثانى ، الأولون يرون أنه لابد من أصول ومقولات مجبولة فى فطرة العقل ، على أساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة ، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها ، دون حاجة منا إلى اللجوء إلى مشاهدات خارجية ، والآخرون يرون أنه لا معرفة ما لم تبدأ بتحصيل معطيات حسية تجيئنا عن طريق الحواس مرئيات ومسموعات وملموسات ، إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا فى نقله إلينا عن العالم الخارجى ، عالم الأشياء ، على أن من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقين ، فى عملية المعرفة ، ليقول إنه لابد من مقولات العقل ومبادئه ، إلى جانب معطيات الحواس لكى يتم تحصيل المعرفة ، لكن المعول فى تقسيم المذاهب الفلسفية فى موضوع المعرفة ووسيلتها هو : لأى جانب من الجانبين تكون الأولوية المنطقية ؟ فمن جعل من الفلاسفة الأولوية للعقل ، كان من المثاليين أو العقلانيين ، ومن جعل الأولوية للحواس ، كان من التجريبيين .

وكان موقفى من هذا التقسيم ، مع التجريبيين ، لكنها كانت تجريبية ذات طابع خاص ، تجعل اللغة وتحليلها ـ لا الأشياء ـ مدار نظرها . فمن منطق التركيب اللغوى ذاته يستطيع الباحث أن يعلم مقدما أهو تركيب صالح للتحدث عن واقع الطبيعة حديثا ذا معنى ؟ أم هو تركيب إذا ما حللناه وجدناه غير منطو على دلالة ؟ ولقد أدى بنا التحليل المبدئى للغة وطرائق استخدامها ، إلى أنها تدور فى أحد مجالين كبيرين ، فى أحدهما تستخدم اللغة « لتشير » برموزها إلى أشياء العالم الخارجى ، وأما فى المجال الآخر فتستخدم اللغة ، لا لتشير إلى خارج ، بل لتحرك فى باطن الإنسان انفعالا أو عاطفة ، أو لتقيم فى داخل المتلقى بناء ذهنيا خالصا ليس من شأنه أن يكتسب معناه ودلالته من مقابلته مع كائنات العالم الخارجى ، وإذا أردت مثالا يوضح

الفرق بين هذين المجالين فى استعمال اللغة ، فقارن بين هذين القولين عن الهرم الأكبر : (١) يقع الهرم الأكبر غربى النيل ، ويبعد عنه نحو عشرة كيلومترات . (٢) تثير رؤية الهرم الأكبر فى نفس المصرى ذكريات المجد وجلال الخلود ... ففى القول الأول جاءت اللغة لتشير إلى وقائع خارجية يمكن مراجعتها بواسطة الحواس لنتبين مدى صدق محتواها على ذلك الواقع ، وفى القول الثانى لا تشير إلى خارج ولكنها تحرك فى نفس القارئ أو السامع أصداء وجدانية لا سبيل إلى التحقق منها ، وإنما يكتفى فيها بمجرد تعبير المتلقى عما قد أحسه فى باطنه من تلك الأصداء ، والدارس إذا ما تبين الفواصل التى تميز هذين المجالين فى استخدام اللغة أحدهما عن الآخر . عرف بالتالى متى يكون القول مقبولا من الناحية العلمية ومتى يكون مرفوضا ، إذ المجال الأول وحده هو ما يصلح للتحقيق العلمى ، وأما المجال الآخر فيدخل فى باب التعبير الوجدانى ، فإذا كانت له مقاييس ، فهى مقاييس الشعر أو ما إلى الشعر من وسائل التعبير .

تلك كانت دعواى فى أساسها . وترتب عليها ما ترتب من نتائج بالغة الأهمية فيما نقبله وما نرفضه مما يجرى على ألسنة المتكلمين وأقلام الكاتبين . فجاءت الردود من المعارضين مختلفة باختلاف أصحابها فى جدية المأخذ وعمق التفكير . (راجع فصل « من معاركنا الفلسفية » فى كتابى « من زاوية فلسفية » . إذا أردت أن تقرأ تفصيلا ما قاله بعض المعارضين وما رددت به عليهم) .

٨

لم تكن التجريبية العلمية (الوضعية المنطقية) بدعاواها التى قد تبدو بسيطة أمام العين العابرة ، بأقل من ثورة شاملة تغير من الفلسفة وسائلها

وأهدافها معا ، أما الأهداف فقد كان يراود الفلاسفة على تعاقب العصور أمل بأنهم إنما يبحثون عن « حقيقة » الكون و « حقيقة » الإنسان ، وربما كان لهؤلاء الفلاسفة عذرهم فيما استهدفوه ، عندما كان « العلم » بالأشياء متضمنا فى النظر الفلسفى ، أما وقد أخذت العلوم تستقل بذواتها كلما وجد علم منها أنه قد بات له من دقة المنهج ومن تحديد موضوع البحث ما يدعوه إلى أن يكون هو صاحب الكلمة فى ميدانه ، فلم يعد أمام الفاعلية الفلسفية ـ وهى فاعلية ذهنية لا تتم معرفة بدونها ـ إلا أن تقصر نفسها على صب الأضواء على ما تقوله العلوم فى مختلف ميادينها ، دون أن تضيف هى من عندها « حقيقة » إيجابية توضع فى صف واحد مع سائر الحقائق العلمية .

كان مألوفا أن يكون الفيلسوف هو الذى يتولى النظر فى حقائق الفلك ، والطب ، والطبيعة ، والنبات والحيوان والإنسان ، ونظريات السياسة والاجتماع والاقتصاد والنفس ، وكان ذلك ممكنا لأن المعرفة كانت موحدة بغير فواصل تميز ميادين التخصص بعضها من بعض ، بل كان الفيلسوف من الأعلام ، يحاول عامدا أن يضع لنفسه « مبدأ » ترتد إليه المعرفة كلها بشتى فروعها ، فإذا قال أرسطو ـ مثلا ـ بأن لكل شىء صورة ومادة ، فالصورة هى بمثابة « الوظيفة » المعينة التى تجعل المادة هى ما هى فيما تؤديه ، كان ذلك القول شاملا ومفسرا لأنواع الكائنات جميعا فى ضروب نشاطها .

ولكننا اليوم فى عصر تقدمت فيه العلوم وتخصصت وازدادت دقة بأجهزتها ، فلم يعد أمام الذهن « المتأمل » مجال فى الوصول إلى قانون من قوانين العلم ، لكن بقى أمامه أهم مجال يصلح لفاعليته ، وهو أن يتعقب أقوال العلماء إلى جذورها الأولى ، ليكشف بذلك عدة أشياء ذات أهمية بالغة ، فهو يكشف أولا ما تنطوى عليه نقط الابتداء فى مختلف العلوم ،

وهى النقط التى يسلم بها العلماء جدلا لتكون محطة يبدأ منها السير العلمى ، كأن يبدأ علماء الرياضة من العدد دون أن يسألوا أنفسهم كيف جاء العدد إلى الإدراك العقلى عند الإنسان ، فتكون مهمة فيلسوف الرياضة هى أن يحفر تحت العدد ليكشف عن جذوره الدفينة المضمرة ، وهكذا قل فى فيلسوف الطبيعة وفيلسوف التاريخ وفيلسوف الأخلاق أو الجمال أو ما شئت ؛ فكل هؤلاء ينفذون خلال الظاهرة التى وقف عندها العلماء ، ليروا ما وراءها من فروض مستترة ، فإذا كان المؤرخ ـ مثلا ـ يبدأ من الأحداث الفعلية فى الميدان الذى اختاره ليؤرخ له ، ففيلسوف التاريخ ينفذ إلى ما وراء تلك الأحداث لعله يكشف عما يحركها ، وأما الفيلسوف من العمالقة الكبار ، فيضم هذه الفلسفات الفرعية كلها فى بناء واحد يضمها إذا استطاع ، أو بعبارة أخرى ، هو لا يكتفى بالوصول إلى الجذور الأولية للفكر الرياضى ، أو التاريخ ، أو اللغة ، أو الفن ، بل يحاول فوق ذلك كله أن يرى ما إذا كانت تلك الفروع جميعا تلتقى فى أعمق الأعماق عند مبدأ واحد ، وعندئذ يقرر إذا كان للمعرفة الإنسانية وحدة واحدة تجعلها كالشجرة الواحدة برغم تعدد فروعها .

فرق بعيد ـ كما ترى ـ بين أن تجعل الفلسفة هدفها بحث عن حقائق الكائنات ، وأن تجعل ذلك الهدف بحثا فيما يقوله العلماء ـ أصحاب الشأن ـ عن الكائنات ، وذلك هو الفرق الذى أحدثته التجريبية العلمية فى « الهدف » . وأما « الوسيلة » إلى الهدف فكانت عند معظم الفلاسفة السابقين « تأملا » بالذهن الخالص فى طبائع الأشياء ، ومحاولة إقامة بناء فكرى تكون تلك الطبائع أجزاءه المتصل بعضها ببعض اتصالا عضويا ، وأما « الوسيلة » عند التجريبية العلمية فهى البحث فى منطق اللغة التى استخدمها

العلماء ، للتمييز بين جملة تؤدى إلى معنى علمى وجملة لا تؤدى .

وإذا أردت مزيدا من الإيضاح عن لب الثورة التى أحدثتها التجريبية العلمية فى الفلسفة المعاصرة ، فلتتصور صفحتين متقابلتين ، تقول كل منهما ما تقوله الأخرى ، ولكنها تقوله بلغة مختلفة ، فهكذا الأمر بالنسبة للكون الخارجى بكل ما فيه ومن فيه ـ من ناحية ـ وما قاله القائلون عن ذلك الكون ـ من ناحية أخرى ـ فهنالك الأشياء فى جهة ، والكلام الذى قيل عن تلك الأشياء فى جهة أخرى ، ومهمة العلماء تنصب على الأشياء ، وأما مهمة الفلاسفة فتنصب على الكلام ، وذلك بعد أن كان العلماء والفلاسفة معا يتزاحمون على دنيا الأشياء كأنهما جماعتان تتنافسان وراء ثمرة واحدة ، فحل اليوم بين العلم والفلسفة تعاون لا تنافس : العلم يبحث فى حقائق الأشياء ليقول ما يقوله ، والفلسفة تفحص فى هذا الذى يقوله العلم لتضمن سلامة بنيته المنطقية واستمرارية جذورها مع جذعها وفروعها وأوراقها وثمارها .

كان التصور القديم يقابل بين « الفكر » من ناحية و « العالم » من ناحية أخرى ، وجاء التصور الجديد ليجد مفهوم « الفكر » غامضا ، فاستبدل به « اللغة » التى تحمل فكرا ، وجعل المقابلة بين « اللغة » و « العالم » فأصبح الأمر واضحا ومحددا ، فبعد أن كنا لا ندرى كيف نراجع الفكر على الواقع ، أصبح ميسورا أن نطابق اللغة على الواقع ، فنرى إن كان التصوير اللغوى للواقع دقيقا أو لم يكن (راجع الفصل المعنون « ثورة فى الفلسفة المعاصرة » فى كتابى « قشور ولباب ») .

الفصل الخامس

دفاع عن العقل

١

لقد أسلفت لك الحديث عن الفرق فى منطق اللغة بين تركيب لفظى يشير إلى كائنات العالم الخارجى ، وتركيب لفظى آخر يتجه بانتباه السامع ـ أو القارئ ـ نحو ما يجرى فى دخيلة نفسه من مشاعر . وأذكر أنى ضربت لك مثلا يوضح هذا الفرق بين قولين : عبارة تقول لك عن الهرم الأكبر إنه يقع غربى النيل ، ويبعد عنه نحو عشرة كيلومترات ، وعبارة أخرى تقول عن الهرم نفسه بأنه يثير فى النفس ذكريات مجد قديم ، ويوحى بجلال الخلود ، وهأنذا أضيف إلى تلك التفرقة بين الوظيفتين اللتين تؤدبها اللغة ، أن تلك التفرقة ذاتها هى أيضا تمييز بين مجالين فى حياة الإنسان : مجال العقل ومجال الوجدان . ففى مجال العقل يكون التفاهم بين الناس قائما على أساس ما يمكن مراجعته وضبطه والحكم عليه بالصواب أو بالخطأ بحسب مطابقته أو عدم مطابقته للواقع الذى جاءت الجملة المعينة لتتحدث عنه . وأما فى مجال الوجدان فالأمر متروك كله للمتلقى يشعر كيف شاءت له ميوله ، إذ لا سبيل هنا إلى مراجعة ولا إلى ضبط أو حكم بصواب أو بخطأ .

عد إلى العبارتين اللتين أسلفت ذكرهما عن الهرم الأكبر ، تجد الأولى ممكنة المراجعة على الواقع الفعلى جزءا بجزء ، للتأكد من أن الهرم الأكبر يقع حقا غربى

النيل . وأن المسافة بين الهرم والنيل تبلغ فعلا ما يقرب من عشرة كيلومترات . وللسامع أو القارئ بعد ذلك أن يحكم على العبارة بأنها صادقة أو كاذبة بناء على ما وجده فى عملية المراجعة . وأما العبارة الثانية فلا سبيل فيها إلى شىء من ذلك . فقد تصادف سامعا ينظر إلى الهرم الأكبر فلا يثير فى نفسه شيئا عن مجد قديم . ولا يوحى له بشىء عن جلال الخلود . بل لعل ذلك السامع يجهل ماذا يراد بالمجد وبالخلود . فلا مراجعة هنا ولا تصويب ولا تكذيب . لأن الأمر كله مرهون بصاحبه وما يشعر به أو لا يشعر .

الجانب العقلى جانب عام مشترك بين الناس . والجانب الوجدانى فردى خالص . ففى الجانب العقلى إذا ما تبينت شواهد الصدق وجب على السامع أن يذعن . إذ لا مفر له من برهان يقيمه منطق العقل . أئذا قيل لأحد إن الثمانية أكبر من الخمسة . والخمسة أكبر من الثلاثة . إذن تكون الثمانية أكبر من الثلاثة . استطاع السامع أن ينكر صدق القول . لكن ما هكذا الشأن إذا قيل له : إن غروب الشمس يبعث على كآبة النفس وانقباضها . لأن السامع فى هذه الحالة قد تكون هذه حاله إزاء الغروب وقد لا تكون .

ومنذ حملت القلم كاتبا فى صدر الشباب . أدركت ـ فى شىء من الغموض أولا . وفى كثير جدا من الوضوح آخرا ـ أدركت الفرق فى استخدام اللغة بين الحالتين . ثم أدركت فوق ذلك أن العربى بصفة عامة (والمصرى عربى) أشد ميلا بحكم ثقافته إلى العبارة المثيرة للوجدان . منه إلى العبارة المستندة إلى عقل . وأدركت فوق هذا وذلك أن فى مقدمة الإصلاح ـ إذا أردنا إصلاحا ـ أن نربى الأجيال الجديدة على وقفة أخرى . يفرق لنفسه فيها تفرقة واضحة بين ما هو عام فيحيله إلى العقل وأدواته . وما هو خاص فلا بأس عندئذ فى الركون إلى لغة الشعور .

لماذا انقضت على مصر منذ بدأت نهضتها الحديثة حتى الآن (وأنا أكتب هذا سنة ١٩٨٢) مائة وخمسون عاما على الأقل . ومع ذلك لا نستطيع أن ندعى بأنها تشربت من ثقافة العصر الجديد ما كنا نتمنى لها أن تتشربه ؟ لماذا أصبح المتعلمون فى مصر يعدون بعشرات الملايين . ومع ذلك فإذا ما أمعنا النظر فى هؤلاء المتعلمين أنفسهم ـ ودع عنك من لم ينل حظا من التعليم ـ وجدنا نفورهم من رؤية الحياة بنظرة علمية تلتزم منطق العقل . لا يقل عن نفور أجدادهم الذين غمرتهم موجات الظلام إبان القرون الثلاثة السابقة على بدء النهضة الحديثة ؟ أسئلة كهذه كنت ألقيها على نفسى فأجد لها جوابا واحدا . هو : نقص فى تربية العقل . وإسراف فى إشعال الوجدان

٢

إن شيئا فى تركيبنا الثقافى يوسوس لنا دائما بأن العقل وحده لا يكفى سندا للإنسان فى حياته . وأن ظواهر كثيرة تحدث متحدية للعقل أن يفسر حدوثها بمنطق العلم فلا يسع العقل إزاءها إلا أن يقف عاجزا . ومثل هذا الشعور بعجز العقل وقصور العلم . يتملكنا بدرجة قل أن وجدت لها نظيرا فى شعوب أخرى . وعلى الرغم من يقينى بأهمية الجانب الوجدانى فى حياتنا . فلطالما أحسست بواجبى فى الإعلاء من شأن العقل ـ والعقل يتبعه قيام العلم ومناهجه ـ حتى لو ذهبت فى ذلك الإعلاء إلى حد المبالغة لأحدث نوعا من التوازن فى حياتنا بين عقل ووجدان . إذ التوازن بينهما مفقود .

فكتبت بعنوان « سلطان العقل » (فى كتابى « مجتمع جديد أو الكارثة ») أقول إن الظواهر التى يقال عنها إنها تتحدى العقل . وإن العلم يقف حيالها عاجزا عن القليل . « لم تكن أبدا . ولن تكون . من الدعائم التى تبنى عليها

الحضارات . لا فرق فى ذلك بين حضارة المسلمين إبان قوتها . وسائر الحضارات التى قامت وسوف تقوم . فلقد قامت حضارة المسلمين ــ كما قام غيرها ــ على واقع . وعلى علم بذلك الواقع . وأما الظواهر العجيبة التى يقال عنها إنها تتحدى العقل . فهى أمور يذكرها الناس بعضهم لبعض . أو لا يذكرونها . دون أن يكون لذكرها أو عدم ذكرها أثر فى سير الأحداث التى تصنع التاريخ » .

إننى لم أكن أقنع بكل ما حدث فى حياتنا الفكرية من تغيرات . كان من شأنها أن تحدث لنا أسسا جديدة فى السياسة والاقتصاد والتعليم وبناء المجتمع . وذلك لأننى برغم ذلك كله . فلقد رأيتها تغيرات على السطح . ولم تبلغ من العمق حد الثورة الفكرية التى تبذل لنا وجهة النظر الشاملة . فما زال الناس ــ وحتى المثقفون منهم ــ تميل بهم نفوسهم نحو التشكك فى العقل الإنسانى وقدرته . وفى العلم ومداه . فكتبت بعنوان « نريدها ثورة فكرية » (فى كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») أقول : « لكننى أزعم أن ذلك النشاط كله شىء ــ وهو نشاط محمود ومشكور ــ وأما الثورة الفكرية كما أتصورها فهى شىء آخر . ولأبدأ بتشبيه يوضح الفكرة التى أريد عرضها . فأقول : إنه قد تكون لدينا أنوال قديمة لنسج القماش . فهل تحدث ثورة فى صناعة النسيج . إذا نحن أبقينا على الأنوال القديمة كما هى . ثم زدنا من كمية القماش المنسوج . وغيرنا من ألوانه وزخارفه . ومن طريقة توزيعه على الناس ؟ فمثلا : كان القماش الناتج على تلك الأنوال القديمة يوزع على المدن وحدها . فنشرناه فى القرى . وكان يخص الأغنياء وحدهم . فجعلنا منه للفقراء نصيبا مساويا وكان للكبار وحدهم . فصنعنا منه شيئا للأطفال . وهكذا أقول : أيجوز لنا فى مثل هذه الحالة أن ثورة حدثت فى صناعة النسيج ؟ أم أن الثورة فى هذه الصناعة لا

تحدث بهذه الأمور وحدها ؟ وإنما تحدث بأن تتغير الأنوال نفسها بما هو أحدث ، ليتغير نوع القماش الناتج تبعا لذلك ؟

هكذا الحال ـ كما أراها ـ فى حياتنا الفكرية ، فلقد زادت حصيلة الفكر ، وتنوعت طرائق توزيعها على شرائح الشعب ، لكن « أنوال التفكير » باقية معنا على عهدها القديم ، ولذلك بقيت طبيعة الفكر على حالها ، لم يغير منها أن تتسع دائرة الإنتاج ، ودائرة التوزيع ، وأن نغير من اتجاه السير ، فنذهب بالأفكار من المدينة إلى الريف ، أو نأتى بها من الريف إلى المدينة ، ونعلو بها من أدنى إلى أعلى ، أو نهبط بها من أعلى إلى أدنى ، فما دامت « أنوال النسيج » باقية على حالها ، فقد تحدث تغيرات كثيرة على السطح ، ولكنها تغيرات لن تبلغ أن تكون « ثورة » فكرية ، لأن الثورة هى فى أن تتغير الأنوال . . . .

والمنوال الفكرى القديم الذى أعنيه ، قوامه عناصر كثيرة ، لعل أهمها جميعا هو الركون إلى « سلطة » فكرية نستمد منها الأسانيد ، ومثل هذه السلطة الفكرية تتمثل عادة فى نصوص بعينها محفوظة فى الكتب ، وإن تكن تتمثل أحيانا كذلك فى أقوال يتبادلها الناس ، وهى التى تسمى بالعرف أو بالتقاليد ، وبناء على هذا الموقف ، تكون الفكرة التى يقدمها رجل الفكر صوابا إذا هى اتسقت مع ما أقرته السلطة الفكرية فى الكتب المحفوظة ، أو فى الأقوال المأثورة ، كما تكون الفكرة خطأ إذا جاءت مخالفة لما أقرته تلك السلطة . ومن هنا اشتد سلطان الماضى على الحاضر ، وأصبح البرهان الذى لا يرد ، هو أن نسوق « الشواهد » من سجل الأقدمين ، وانحصرت قوة الإبداع الفكرى فى القدرة على إيجاد السند من القول الموروث ... »

فى حياتنا الفكرية والثقافية مفارقة تلفت النظر ، كنت ألحظها فى وضوح ، منذ الأربعينات الأولى ، وكنت أدرك ألا مفر من ثورة فكرية تتناول الأسس بالتغيير الشامل ، إذا أردنا حقا الخروج من عصورنا الوسطى إلى عصر من النهضة الحقيقية . ولقد عبرت عن رأيى فى تلك المفارقة فى عشرات المواضع مما كتبت على طول السنين . والتشبيه الذى تخيلته مصورا للمفارقة التى لحظتها ، هو ساعة تسير تروسها الداخلية على غير ما تسير عليه عقاربها ، أو هو الموسيقى وهى تعزف لحنا فيرقص الراقصون على لحن آخر . وذلك لأن سطح الحياة كما يبدو لأعين المشاهدين ، فيه كثير جدا من ظواهر الحياة العصرية : فهنالك المصانع ووسائل النقل والمواصلات والطباعة ونظم الحكم ونظم التعليم وغيرها وغيرها ، كلها يجرى مع العصر فى ظاهره ، لكن هذه الظواهر الحضارية العصرية كانت تقضى ضربا من منطق التفكير العقلى يكون مستترا وراءها ، فأما ما هو واقع عندنا بالفعل . فهو أن تلك الظواهر الحضارية تستتر وراءها أجهزة عقلية تفكر على نمط العصور الوسطى ، وعلة ذلك أننا نقلنا عن الغرب كثيرا من ظواهر ثقافته وحضارته ، لكننا لم نغير من وجهات النظر الداخلية بما يتناسب مع تلك الظواهر ، فكانت المفارقة العجيبة ، فقد ترى رجلا من رجال العلم فى مركز من مراكز البحوث ، أو فى إحدى الجامعات ، يعرف جيدا ما عليه علمه ذاك فى أكثر البلاد تقدما ، لكنه إذا ما ترك عمله لينخرط مع سائر الناس فى تيار الحياة ، وجدته يؤمن بالخرافة إيمان من لم يحصل من العلم حرفا واحدا .

والثورة الفكرية التى لا مناص من حدوثها ليعتدل الأمر ويتوازن ، هى أن نغير من « المنهج ، الذى ننظر به إلى الدنيا من حولنا بحيث يصبح ذلك المنهج متسقا مع السطح الحضارى الذى نقلنا منه جوانب كثيرة عن الغرب .

وشىء كهذا حدث فى أوروبا إبان نهضتها ، وإلا لما تحققت لها نهضة ، إذ

غيرت المنهج الفكرى المتمثل فى المنطق الأرسطى القديم ، وقيض الله لأوروبا الحديثة رجالا من رجالها يضعون لها منهجا جديدا يتفق مع الانقلاب العلمى الذى كان وشيك الظهور عندئذ . فكان « ديكارت » وكان « فرنسيس بيكون » . وإذا أردنا نحن الآن نهضة كنهضتهم فلا يكفى أن نقطف ثمارهم ونركبها على جذور عتيقة ، بل لابد من تغيير الجذور المنهجية ، لتتجاوب أجزاء الشجرة بعضها مع بعض ، وتربط الجذور بالثمار بروابط تجعل الثمار ثابتة من الجذور ، لا مقحمة عليها قسرا . ومحور التغيير المطلوب هو أن نستبدل بفكر يحبس نفسه فى مقدمات موروثة ، فكرا جديدا يقيم نتائجه على قراءة الطبيعة ذاتها .

ففى ختام الفصل المعنون « تحولات فى المناخ الفكرى » (فى كتابى « هذا العصر وثقافته ») قلت : « ... وعقيدتى أن ثورة فكرية كهذه ، لم تحدث لنا خلال هذا القرن كله ، برغم التغيرات الكثيرة ، والهامة ، التى طرأت على صورة الحياة وذلك لأن النمط الفكرى القديم باق كما كان دائما ، والعجيب الذى يلفت النظر ، هو أن الفجوة الكائنة بين ذلك النمط الفكرى من جهة ، وتفصيلات الحياة الجديدة من جهة أخرى ، لا تحدث فينا شيئا من القلق أو التوتر ، الذى لو حدث . لحفزنا إلى سد الفجوة بالملاءمة بين المبادئ العامة وتفصيلات الحياة العملية » .

٣

فى الأوائل الأولى من سنة ١٩٦٥ ، أنشأت ـ باسم وزارة الثقافة ـ مجلة « الفكر المعاصر » وأشرفت على تحريرها ما يقرب من أربع سنوات . ولقد رسمت لها سياستها منذ صدورها أن تقصر نفسها على ما هو « فكر » وما هو

« معاصر » من ذلك الفكر . وكان معنى اقتصارها على « الفكر » ـ عندى ـ هو إخراج « الأدب » الصرف : شعرا ورواية وقصة ومسرحية ـ ثم كان معنى « المعاصرة » أن ينصب اهتمامها فى المقام الأول بما ظهر من فكر جديد بعد الحرب العالمية الثانية . وكان من أهم معالم السياسة التى رسمتها لها كذلك ، أن تعنى بالفكرة الرفيعة الخصبة الموحية أيا كان مصدرها : جاءت من غرب أم جاءت من شرق على حد سواء ، أى أن تكون مجلة « محايدة » من الناحية السياسية ، مادامت قد استهدفت جودة الفكر بغض النظر عن « السياسة » التى انبعث منها ذلك الفكر الجيد .

وكان المناخ الفكرى فى مصر إبان الستينات ، مليئا بأفكار جديدة تولدت عن الروح الثورية التى أرادت بطموحها أن تغير حياتنا نحو الأفضل بكل ما استطاعت من جهد وقوة . لكن كثيرا جدا من تلك الأفكار السابحة فى سمائنا إبان تلك الفترة ، كان ـ فيما رأيت ـ شديد الغموض برغم دورانه على الألسنة والأقلام . بل إن ذلك الغموض كثيرا ما أدى إلى الخطأ الصريح الذى لم يكن يخلو من خطورة على أفهامنا وحسن تصورها للمعانى التى تريد استخدامها أداة للثورة الفكرية . فآليت على نفسى أن أنشر فى مجلة « الفكر المعاصر » فصولا ، أتناول فى كل فصل منها رئيسية من تلك الأفكار الشائعة لأحللها تحليلا أقرب إلى التحليلات الفلسفية الهادئة المنزهة عن أهواء المذاهب السياسية . وكنت فى معظم الحالات أنتهى إلى نتائج لم تكن هى ما يفهمه عامة المفكرين فى حياتنا الثقافية يومئذ . ولأضرب لذلك بضعة أمثلة فى إيجاز :

(أ) كانت هنالك دعوة تهيب بكل المواطنين أن يتحدوا فى الفكر ليكونوا من أمور دنياهم ـ بل وأمور آخرتهم كذلك ـ على رأى واحد ، وسرعان ما فهم أصحاب السلطان فى شتى مواقعهم ، هذه الوحدة الفكرية المنشودة على أنها

تطابق الآراء تطابقا لا يدع فرصة لزيد أن يختلف عن عمرو ، وزيد وعمرو معا إنما يتطابقان مع رأى « الجهات العليا » ـ كما يسمونها عادة ـ فكتبت تحت عنوان « وحدة الفكر » أقول فيما أقوله : « ... وسر الوحدة الفكرية ـ فيما نرى ـ هو فى غلبة أهداف على أهداف . فالإنسان كائن عضوى هادف يوجه نشاطه الحيوى نحو غايات بعينها ، تصبح هى الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها . فإذا وضعنا المعنى الذى نريده فى جملة مركزة مختصرة . قلنا إن وحدة التفكير هى فى وحدة الهدف . وأن ذلك يصدق بالنسبة للفرد الواحد ، كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة . فإذا تعددت الأهداف كما تتعدد الأضداد . بحيث أراد الشخص الواحد شيئين متضادين . فقد وقع فى تفكك وتمزق ، يريد بعضه شيئا . ويريد بعضه الآخر شيئا آخر . وليس ذلك بالنادر الحدوث . فما أكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محتفظا بها . فى آن واحد ـ كما يقولون ـ ولكنها تعد حالة مرضية أن توزع النفس بين النقائض والأضداد ، وطريق الشفاء إنما يكون فى أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أى النقيضين أو الضدين يختار .

نقول إن سر الوحدة الفكرية هو فى غلبة أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو فى تركيز الانتباه فى غايات معينة ، وإقصاء ما يناقضها أو ما يحجبها عن مجال النظر ، ونغير تركيز الانتباه فى هدف محدد ، يتعذر ـ بل يستحيل ـ على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التى تعرض له فى حياته ، ما يخدم الغرض المنشود . إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت عندى الغاية التى أتوسل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التى تعرض لى فى الطريق ؟ إنه لا تناقض فى أن ينشد الفرد الواحد سلسلة من الغايات يأتى بعضها فى إثر بعض . فكلما حقق إحداها جعلها وسيلة لما بعدها ... (راجع كتاب « فى حياتنا العقلية ») .

لكن هذا الذى ذكرناه يترك مسألتين هامتين لاختلاف الرأى اختلافا حرا . أولاهما : ماذا عسى أن يكون الهدف الرئيسى الذى نبحث له عن الوسائل الموصلة إليه ؟ أنترك فردا واحدا يحدد لنا هدفنا ثم يصيح فينا أن اتحدوا تحت لوائه ؟ والمسألة الثانية هى : ما أفضل الوسائل للوصول إلى الهدف المختار ؟ إنه إذا لم تترك للأفراد حرية القول فى هاتين المسألتين ، وقعنا فى قبضة فرد مستبد حتى ولو كان فى استبداده سليم النية فى إخلاصه لبلاده .

(ب) وكان من الأفكار التى شاعت شيوعا واسعا ـ وخطيرا ـ فكرة تقسيم الناس إلى يمين ويسار ، ولو اقتصر الأمر فى ذلك على الحدود التى تجعل لتلك القسمة معنى ، لهان الخطب . لكنه تقسيم اتسع حتى شمل جوانب لا يمكن عقلا أن تندرج تحت الانقسام إلى يمين ويسار ، فطرحت الموضوع أمام نفسى للنظر التحليلى الهادئ النزيه ، ثم عرضت على القراء ما انتهيت إليه من نتائج ، وكان ذلك بعنوان « يمين الفكر ويساره ، ما معناهما ؟ » (راجع كتاب « فى حياتنا العقلية ») فقلت فيما قلته :

« ... « اليمين » و « اليسار » كلمتان أراهما يستعملان على نطاق واسع ، للتفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص ، فهذه الفكرة من اليمين ، وتلك من اليسار ، وكذلك هذا الموقف وذلك وهذا الرجل وذاك ؛ ولقد تساءلت ـ مخلصا لنفسى السؤال والبحث عن الجواب ـ ماذا ياترى عساها أن تكون تلك الصفات التى ـ إذا ما توافرت فى شخص ـ أدخلته فى زمرة اليمين أو فى زمرة اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أعقد من أن تجيء إجابة سريعة أطمئن إلى صوابها ، ذلك لأنه لو كانت التفرقة مقصورة على يمين فى ناحية ويسار فى ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية ، لكننى ألاحظ أن ثمة صفتين أخريين ـ على الأقل ـ تلحقان باليمين

على أقلام الكاتبين . كما تلحق النتيجة بمقدمتها . وأن ضديهما كذلك يلحقان باليسار . فإذا هم وضعوا رجلا فى زمرة اليمين . وصفوه فى الوقت نفسه بالرجعية وباللاعلمية فى وجهة النظر . لأن اليسار وحده ـ هكذا ألاحظ فى الاستعمال الجارى ـ هو التقدمى وهو العلمى . وإذا كان هذا هكذا . فليس الأمر من قلة الشأن بحيث نتركه يمضى بغير تحديد .

وأول ما قد ورد على ذهنى عند محاولة النظر إلى هذه التفرقة . بين يمين الفكر ويساره . هو أن سألت نفسى : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجا تاما . كما يتخارج الذهب والنحاس . فلا يكون الذهب نحاسا ولا النحاس ذهبا ؟ أو هما متداخلان . كما يتداخل الشعر والموسيقى فى شىء واحد بعينه ـ هو الأغنية ـ تداخلا يجيز لك أن تعد الأغنية شعرا إذا شئت . وأن تعدها موسيقى اذا شئت . لأنها شعر وموسيقى فى آن واحد ؟ ... » .

وهكذا مضيت ألقى أضواء التحليل على هذا التقسيم . لأخلص آخر الأمر إلى أنه تقسيم قد يكون له معناه فى بعض المجالات كالاقتصاد والاجتماع ـ وحتى فى هذه المجالات فالأمر مرهون بتعريف اشتراطى يحدد معنى النقطتين تحديدا عرفيا ، أما سائر ميادين الفكر . فمن العسير أن نرى متى يكون الموقف يمينا ومتى يكون يسارا إلا مع تعسف شديد .

ومن طريف ما أذكره فى هذا السياق . أننى كثيرا جدا ما فوجئت بأن أجد كاتبا قد نعتنى باليمين ، كما أفاجأ بكاتب آخر ينعتنى باليسار ، وكاتبا ثالثا يحدد موقعى بأنه يمين اليسار ، وكاتبا رابعا يحدده بأنه يسار اليمين ، وكان ذلك كله مؤسسا على موقف فكرى واحد التزمته ولم أغير منه شيئا ذا بال ، وهو الموقف الذى ذكرت بعض جوانبه فى الفصل السابق . شارحا به « التجريبية

العلمية » (أو الوضعية المنطقيه) التى أخذت بها فى بنية العلم ومنطقه .

(حـ) ومن الأفكار التى تناولتها بالنظر العقلى لأحيط نفسى بمعناها ، ثم أشرك القارئ معى فيما انتهيت إليه ، فكرة « المثقف الثورى » من هو ؟ وذلك لأنه قد شاع فى حياتنا الفكرية مبدأ ينادى بوجوب أن يكون المثقف أداة بثقافته لتقدم الناس ، فحاولت أن أتبين الفارق الذى يفصل بين من هو مثقف فقط ومن يكون مثقفا ثوريا ، فكان مما كتبته فى ذلك المجال ما يأتى :

« استوقف نظرى فيما قرأت منذ قريب قولان مختلفان ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الحاسم عند تحديدنا للمثقف الثورى من ذا يكون ؟ فتى يكون المثقف مثقفا وكفى ، ومتى يكون مثقفا وثوريا معا ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قراءتى لديوان ابن عربى « ترجمان الأشواق » الذى تولى فيه ابن عربى بنفسه شرح شعره ليبين مراميه فى الرموز ، التى لجأ إلى استخدامها فى ذلك الشعر ، وقد أورد فى غضون هذا الشرح حديثا للنبى عليه السلام ، يقول فيه : « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت » مشيرا بذلك – فيما يقول ابن عربى – إلى رجوعه من حالة الرؤية – رؤية الحق – إلى دنيا الناس ، ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل ، أى أن رؤية الحق لم تكن عنده هى كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض ، بما يجعلها تعلو إلى الكمال الذى رأى .

وأما القول الثانى فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : « صعد محمد النبى العربى إلى السموات العلى ، ثم رجع

إلى الأرض . قسما بربى لو بلغت هذا المقام . لما عدت أبدا » وهى عبارة قالها ـ فيما يحكى محمد إقبال ـ ولى مسلم عظيم . هو عبد القدوس الجنجوهى . ثم يمضى إقبال فى القول بأنه من العسير ـ فى ظنه ـ أن تجد فى الأدب الصوفى كله ما يفصح فى عبارة واحدة عن مثل الإدراك العميق للفرق السيكولوجى بين نمطين مختلفين من أنماط الوعى : أما أحدهما فهو النمط الذى تتميز به حالة النبوة . وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف ، ففى هذه الحالة الثانية ـ حالة التصوف ـ ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود الحق . تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد ـ كما لابد له أن يعود ـ جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس . لأنه سينحصر فى ذات نفسه ، منتشيا بما قد شهد . ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير ، وأما فى حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك . لأن مشاهدة الحق يتلوها رجوع إلى الناس فى دنياهم . لا ليقف النبى مما يجرى حوله موقفا سلبيا . غير مكترث . بل ليغامر فيه بما يغيره التغيير الذى يخلصه من أوجه الفساد . ويصعد به نحو مثال الكمال . كما ارتسم فى إدراكه الواعى لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يوقف عندها . وأما عند النبى فهو بمثابة يقظة ، تصحو بها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزا ليستفيق من سباته . فيبدل قيما بالية بقيم جديدة . فكأنما عودة النبى من حالة الشهود إلى حالة الفعل . هى بمثابة مقياس يقيس شيئين فى وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا التى شوهدت فى حالة الرؤية الروحية . من قدرة على التطبيق والإصلاح . ثم يقيس مدى ما تستطيعه الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب . حتى تزيل حياة فسدت . لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادفتهما فيما قرأت منذ قريب . واللذان يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هى التفرقة بين رجلين : رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية . ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى . ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتى التصوف والنبوة . فلست أرى ما يمنع من التوسع فى التطبيق ، بحيث يجعلها تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ، ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئا ، والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ، وفى هذه الحالة الثانية يكون المثقف مثقفا وثائرا معا ... ... » (اقرأ تفصيلات المعنى فى الفصل الخاص بهذا الموضوع فى كتابى « فى حياتنا العقلية ») .

٤

أكتفى بالأمثلة الثلاثة التى قدمتها ، لأقدم بها نموذجا لما أخذت أكتبه فى مجلة « الفكر المعاصر » شهرا بعد شهر فى أواسط الستينات ، وكان من الموضوعات التى حللتها على هذا المنوال : إرادة التغيير ، طراز من الفردية جديد ، معنى الصراع الفكرى ، قيادات الفكر المعاصر ، روح العصر من فلسفته ، الماركسية منهجا ... وكانت طريقتى كما قد رأيت من الأمثلة التى عرضتها فى الفقرة السابقة ، هى أن أمسك بعدسة مكبرة تكشف للقارئ عناصر الفكرة التى هى مدار الحديث ، موقنا أن ذلك وحده كفيل بأن يزيل ضباب الغموض الذى يكتنف المفاهيم المحورية التى عليها تدور ثقافتنا إبان تلك الفترة ، فلقد كنت تقرأ للكتاب عندئذ عن تلك الموضوعات وأمثالها ، ليقيموا على ما يكتبونه نتائج سياسية وغير سياسية . دون أن تكون فى أذهانهم أفكار واضحة عما يكتبون عنه فلم يكن ينشأ لنا عن الغيوم العقلية إلا غيوما . وما « العقل » إلا

ضروب من « التحليل » يبين حقيقة العلاقة بين المقدمات والنتائج وفيما يلي قصة أرويها من حياتي سنة ١٩٥٨ ، لأنها ـ من جهة ـ تسجل نوعا من النشاط الثقافي الذي اضطلعت به . ثم هي ـ من جهة أخرى ـ ذات دلالة على مدى الأهواء اللاعقلية في تشكيل مواقفنا واتجاهاتنا في شئون ثقافية كان من حقها أن تظفر من أصحاب الريادة الفكرية بقسط من ضوابط أكثر جدا مما يمارسونه .

ففي سنة ١٩٥٨ دعيت للقاء زائر أمريكي قال إنه ممثل لمؤسسة فورد . وقد جاء ليعرض علينا مشروعا ثقافيا تنفق عليه تلك المؤسسة . ألا وهو إخراج موسوعة عربية متوسطة الحجم . على غرار موسوعة كولمبيا الأمريكية . وأرجو من القارئ أن يلتفت إلى قولي « على غرار » إذ كان هذا هو أساس المشروع المقدم إلينا ، ولم يكن « ترجمة » لموسوعة كولمبيا . وكان لمؤسسة فورد فيما تبرعت به من إنفاق مالي على المشروع ـ لو قبلنا تنفيذه ـ شرط واحد . هو أن يشرف على العمل ويشارك فيه أكبر عدد ممكن من الأقطار العربية جميعا . بمعنى أن تكون تلك الأقطار ممثلة بقدر طاقاتها الثقافية . حتى نضمن أن تكون « الموسوعة » عربية ومن صنع الأمة العربية . لا تحتكر العمل فيها بعض الأقطار دون بعض .

تم هذا اللقاء الأول في « مؤسسة فرانكلين » بالقاهرة . لأنها كانت هي التي ستصبح أداة التنفيذ لو كتب للمشروع أن يمضي في طريقه . فكنا في ذلك اللقاء ثلاثة : ممثل مؤسسة فورد وحسن جلال العروسي المشرف على مؤسسة فرانكلين بالقاهرة . وأنا باعتباري اختيارا لرئيس تحرير الموسوعة محتمل الوقوع . وكانت أولى النقاط المطروحة بيننا لتبادل الرأي . هي البحث عن الطريقة المثلى لتمثيل البلاد العربية تمثيلا كافيا . فطرأت للعروسي

فكرة اللجوء إلى جامعة الدول العربية . وفى ذلك الحين كان الدكتور طه حسين هو القائم على الجانب الثقافى من تلك الجامعة . وهو الجانب الذى كان أحد فروعه معهد الدراسات العربية . الذى كان الأستاذ شفيق غربال عميدا له .

تركنا الأمر للعروسى عند هذه الخطوة . ليتصل بالجامعة العربية باحثا عن طريقة التمثيل الذى كان شرطا أوليا . وفى جلسة تالية نقل إلينا العروسى نتيجة اتصاله ، وهى أن يوكل الإشراف الأعلى للاستاذ شفيق غربال من حيث هو عميد لمعهد الدراسات العربية . ثم يأتى بعد ذلك مجلس للإدارة يختار أعضاؤه من مختلف الأقطار العربية . وفى تلك اللحظة عرضت على رئاسة التحرير . ويشهد الله أننى ما شعرت بالخوف من مشروع ثقافى أشارك فيه . قبل ذلك أو بعد ذلك . بمثل الخوف الذى شعرت به فى تلك اللحظة التى قبلت فيها رئاسة تحرير الموسوعة . فالعمل كبير . ومزالق الخطأ فيه ـ والخطر ـ كثيرة . لكنى عقلت الأمر وتوكلت على الله وقبلت .

كانت أولى خطوات التنفيذ رحلة إلى أمريكا لمدة أسبوعين أو ثلاثة أسابيع ، أزور خلالها مقار الموسوعات الثلاث الكبرى التى تصدر هناك . اثنتان منها فى نيويورك . وهما « الأمريكانا » و « كولمبيا » . والثالثة فى شيكاغو . حيث مقر موسوعة « البريتانيكا » (وأقول هنا استطرادا بأن « البريتانيكا » ـ الموسوعة البريطانية ـ لم تعد بريطانيا كما بدأت . بل اشترتها شركة أمريكية . وأحدثت فيها بعد ذلك تغيرات فى موادها ونسب الأهمية بين تلك المواد) لكن كانت لموسوعة « كولمبيا » بين هذه الموسوعات الثلاث التى زرتها لمعرفة التفصيلات التى تدار بها تلك الأجهزه الكبرى من الداخل . أقول كان لموسوعة « كولمبيا » بينها أهمية خاصة فى مشروعنا . وهى أن اتفاقا تم

معها على أن يصرح لمن شاء أن يأخذ من مادتها فى الموسوعة العربية ما أراد أن يأخذ . ومرة أخرى أوجه رجائى إلى القارئ بأن يلتفت إلى هذا المعنى بدقة . فلم يكن مدار الاتفاق مع كولمبيا أن « نترجم » مادتها إلى العربية . فقد لا نأخذ منها حرفا واحدا . ولكن إذا حدث أن استعان بشىء منها الأساتذة المسهمون فى الموسوعة العربية . فذلك مصرح به مقدما .

وأثناء وجودى فى أمريكا دارسا ــ على الطبيعة كما يقولون ــ للموسوعات وكيف تعد مادة وإخراجا . استخلصت لنفسى مبدأ نؤسس عليه عملنا . ــ يختص بالنسبة التى تقسم على أساسها مواد الموسوعة : فكم منها يكون للمادة العربية الخالصة . وكم يكون لبقية العالم ؟ ولقد تنبهت لأهمية هذه النقطة ــ مسألة النسبة بين الأجزاء والمواد ــ خلال زياراتى لمقار إدارة الموسوعات الثلاث التى ذكرتها . وكان المبدأ الذى استخلصته هو أن تكون أربعون فى المائة للمادة العربية الخالصة . وستون لبقية العالم . وبالطبع كان مبدأ هاما أساسيا كهذا هو أول ما يفرض على مجلس إدارة الموسوعة عندما يتم انتخاب أعضائه من مختلف الأقطار العربية . ليقره أو ليعدل فيه .

عدت إلى مصر مزودا بكثير من الأفكار التى تقام على محاورها صناعة الموسوعات . فوجدت ــ ويا لهول ما وجدت ــ وجدت مجموعة مقالات كتبت عن مشروع الموسوعة العربية خلال الثلاثة الأسابيع التى قضيتها فى أمريكا . تبلغ نحو عشرين مقالة . نشرت فى صحفنا الكبرى جميعا . ولحظت أن نشرها قد جاء على نسق لا أظنه وليد المصادفة . بل لابد أن يكون مرسوما ومدبرا . وهو أن تتوالى المقالات يوما بعد يوم . بحيث تتولى كل صحيفة دورها فى النشر كلما جاء موعده .

وكانت نقطة البدء مقابلة أجراها أحد الكتاب مع الدكتور طه حسين . وفيها يسأله : أليس فى مشروع الموسوعة العربية هذا خيانة للثقافة العربية ؟ فأجاب الدكتور طه بما معناه : بل إن فيه ما هو شر من الخيانه . وبعد هذه المقابلة . انطلق الكتاب ينشرون مقالاتهم التى أشرت إليها . والتى مدارها هو سؤال كهذا : كيف نسمح للأمريكيين أن يتولوا إخراج موسوعة عربية تجىء « ترجمة » لموسوعة كولمبيا . وراح بعضهم يبحث فى كولمبيا التى زعموا أننا سنترجمها ثم تسمى الترجمة « موسوعة عربية » راح بعضهم يبحث فى كولمبيا عن أشخاص وأحداث عربية هى غاية فى الأهمية بالنسبة للثقافة العربية . فلا يجد عنها إلا قليلا . وقد لا يجد عنها شيئا . فيقول لقرائه : انظروا إلى هذا الاستعمار الثقافى البشع . الذى هو على وشك أن تقع جريمته فى بلادنا . وكان اسمى بالطبع بين أسماء ذكروها هنا وهناك . على أن أصحابها هم صنائع ذلك الاستعمار الثقافى المخيف .

هالنى ما قرأته فى تلك المقالات ، فأولا ـ أنا أعرف عن نفسى نزاهة وصدقا ووطنية ذهبت فيها إلى حد التطرف إذا كان فى مثل هذا الأمر تطرف . وثانيا ـ كانت الفكرة عندى هى أن الجامعة العربية ـ والدكتور طه حسين هو القائم بأمانتها فى الثقافة ـ هى التى أعدت لنا طريقة التمثيل العربى . فكيف حدث إذن أن أصبح الدكتور طه نفسه أول من أعطى إشارة الهجوم ؟ وثالثا ـ وهو أهمها جميعا ـ لم يكن فيما قرأته شىء من الصدق . فلا أساس المشروع هو أن « نترجم » موسوعة كولمبيا . ولا لأى امرئ سلطة على ما تختار كتابته فى مواد الموسوعة إلا من سيتولى الكتابة منا . مع إشراف مجلس الإدارة الذى اختير اعضاؤه من معظم البلاد العربية . وللقارئ أن يرجع إلى هذه الأسماء . وسيراها مثبتة فى أول « الموسوعة العربية الميسرة » ـ فهكذا جعلنا

اسمها ــ وأنا على يقين من أنه سيدهش كيف أمكنه حشد هذه النخبة العربية كلها فى عمل واحد ؟

احسست إزاء الهجوم الذى قرأت عنه فى مجموعة المقالات . بأننى أضعف من أن أحتمل تهمة « العجالة » لاستعمار ثقافى . برغم علمى عن يقين ليس بعده يقين كم هى تهمة كاذبة . ولذلك كتبت خطابا إلى الدكتور طه حسين أعبر فيه عن دهشتى مما قرأت . ومؤكدا له أننى ما تحركت على الطريق إلا بعد أن علمت أن الجامعة العربية (وهو أمينها للثقافة) قد وضعت المشروع كله فى رعايتها . ثم تنحيت عن رئاسة تحرير الموسوعة . بل وأبديت للمسئول عنها استعدادى التام لإعادة نفقات رحلتى إلى أمريكا لتصفو كل الضمائر من الشوائب . وانتهى الحوار الجاد الملح إلى أن قبلت عضوية مجلس الإدارة وذهبت رئاسة التحرير إلى المرحوم اسماعيل مظهر .

وتمت الموسوعة على نحو ما تمت . ولكن لماذا ذكرت هذه القصة الطويلة عنها ؟ فعلت ذلك لأبين كيف وإلى أى حد تؤخذ حياتنا الثقافية ــ وفى أعلى درجاتها ومستوياتها ــ مأخذ العراك الذى تحركه الأهواء . فلأن نفرا من الناس وجد أن فرصة قد ضاعت من يديه . فلماذا لا يلطخ الساحة كلها بالوحل ــ وحل الاستعمار الثقافى والعمالة والخيانة وأخواتها . وكان البناء كله كذبا فى كذب . وإذا كانت أدنى درجات الضوابط العقلية هى أن يتريث الإنسان فلا يصدر أحكامه على شىء إلا بعد إلمامه بحقيقة ذلك الشىء الذى يريد الحكم عليه . فكما قال القدماء « الحكم على شىء فرع عن تصوره » أى أن التصور الصحيح للشىء المراد الحكم عليه شرط أساسى لذلك الحكم . فماذا نقول فى جماعة من صفوة رجالنا . يندفعون اندفاعا إلى الهجوم قبل أن تتبين لهم حقيقة ما يهجمون عليه ؟

٥

« أزمة العقل فى حياتنا » موضوع ما فتئ يشغلنى . فلقد رأيته ركنا أساسيا لمن أراد أن يغير من حياتنا الثقافية تغييرا يجعلها أقرب ملاءمة مع عصرنا . وتحت هذا العنوان نفسه كتبت (راجع كتابى « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») لأبين كم هى منفرجة تلك الزاوية التى تفصل ما بين رؤيتنا للعالم ورؤية العصر له . فقلت فيما قلته عن أزمة العقل فى حياتنا :

« لننظر إلى أوساط الناس من حولنا . فماذا نرى ؟ نراهم على عداوة حادة مع العقل وبالتالى فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر . ودقة التخطيط والتدبير . فإذا انطلقت الصواريخ تغزو الفضاء ويرود أصحابها أرض القمر . تمنوا من أعماق نفوسهم . أن تجىء الأنباء بفشل التجربة . وإذا سمعوا عن قلوب أو غير قلوب . تؤخذ من آدمى لتزرع فى آدمى آخر . أحزنهم أن يتحقق النجاح . وأفرحهم أن تخفق المحاولة . وهاك هذين المثلين من خبرتى الخاصة . لم أقرأ عنهما فى صحيفة أو كتاب . بل شهدتهما بعينى وسمعتهما بأذنى :

أقيمت ندوة ثقافية كنت أحد أعضائها . وكان من المسهمين فيها كذلك عميد لإحدى كليات العلوم عندئذ . وكان السؤال المطروح هو : ماذا ترى فى هذه الوثبة العلمية الجريئة التى هى صعود الإنسان إلى أرض القمر ؟ فكان مما قاله عميد كلية العلوم بإحدى الجامعات العربية . إنه يعوذ بالله من هذا الشطط الذى قد يؤدى بالكون إلى دمار . ثم تساءل قائلا : أليس يجوز أن يهبط الصاروخ على القمر بدفعة قوية فإذا القمر ينحرف عن مداره فتكون الطامة على البشر ؟

أما المثل الثانى فهو أنه سئل قطب من أقطاب الطب فى الأمة العربية : ما رأيك فيما سمعناه عن زرع القلوب فى أبدان غير أبدانها ؟ فاستعاذ بالله هو الآخر من شر ما يسمع ، مؤكدا أنها محاولات مجنونة ، لن تؤدى إلى شىء ... » .

نعم ، ملأتنى الفكرة بضرورة أن يكون « العقل » بمنطقه الصارم صاحب الكلمة الأخيرة فى كل مسألة لا تقع بطبيعتها فى مجال الحياة الشعورية الخاصة بالأفراد ، ويتبع ذلك – عندى – ضرورة الارتفاع بمنزلة « العلوم » فى حياتنا العامة كلما أشكل علينا أمر . وماذا يكون « العقل » – ومعه « العلم » – إلا أن يكون طريقة خاصة فى السير من مشكلة يراد حلها إلى الإجراء الخاص الذى يحلها ؟ صغار الأطفال إذا ما اعترضتهم مشكلة انفعلوا لها بالصراخ والخبط بأيديهم وأرجلهم ، فلا يؤدى ذلك كله إلى زوال مشكلتهم . وأما الإنسان إذا رشد ونضج فلا انفعال أمام العقبات ولا صراخ ولا خبط بالأيدى ولا دبدبة بالأقدام ، بل يجلس هادئا – يحلل المشكلة المعترضة إلى عناصرها ، ثم يتصور لنفسه طريقا عمليا – أو نظريا – من شأنه أن يزيل العقبة من الطريق ، ثم يأخذ فى تجربة ذلك التصور على الواقع ليرى إن كان فيه الحل المطلوب أو يضطر إلى رسم تصور آخر .

والإيمان بضرورة اللجوء إلى العقل وإلى العلم الذى هو فى الحقيقة تجسيد للعقل ، فى رسم السبل الناجحة ، يتضمن إيمانا بقدرة العقل الإنسانى على الاضطلاع بما خلقه الله من أجله . لكن هل هذه الوقفة هى التى لها السيادة فى حياتنا ؟ كلا ، فنحن نفاخر سائر الدنيا بأننا أصحاب قلوب عامرة بوجدانها ، لا فرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع المعروض للمعالجة مما تنفع أو لا تنفع فيها القلوب ووجدانها . ومن ثم كانت دعوتى التى ما فتئت أكررها ، بوجوب التفرقة الواضحة بين مجالين : مجال لا يصلح له إلا العقل

بكل رصانته وبروده ، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها .

وقد تكون هذه التفرقة واضحة أحيانا ، لكنها قد تغمض على الناس أحيانا . ومن هنا ركزت الكتابة ــ كلما كتبت فى ذلك ــ على المواقع التى يكتنفها شىء من غموض . فماذا نقول فى مجال الفكر السياسى مثلا ؟ أنخدم الوطن بأسلوب « العقل » أم بأسلوب « العاطفة » ؟ فكتبت لألقى الضوء لمن أراد أن يشهد الحق ، فأوضحت الفرق هنا بين « الهدف » و « الوسائل » فرجال السياسة لو أنصفوا ، لما حق لهم أن يجاوزوا اختيار « الأهداف » ثم يتركون رسم الوسائل المحققة لتلك الأهداف يتركونها لرجال العلم فى مجالات اختصاصهم . فاختيار « الهدف » تعبير عن رغبة ، وبالتالى فهو أدخل فى باب الحياة الشعورية ، لأن فيها موطن « الرغبات » ، وأما رسم الخطوات الموصلة إلى الهدف فينبغى أن يبنى على المعرفة العلمية فى أدق صورها . فقد تكون « الرغبة » عند رجال السياسة أن يعمموا فى الناس حق التعلم ، أو أن يوسعوا الأرض المزروعة ، أو أن يتحول البلد بثقله من محور الزراعة إلى محور الصناعة ، أو أن يكون بيننا وبين بلد معين صداقة أو عداوة ... هذه وأمثالها رغبات هى من حق رجال السياسة أن يبدوها فى المجالس النيابية وغيرها ، لكن الرغبة لا تحمل فى أصلابها طريقة تحقيقها ، وهنا يأتى دور العلماء فى الجامعات أو فى مراكز البحوث أو غير ذلك من الهيئات العلمية ، فيترك لهم رسم الوسائل التى يرجحون لها النجاح (راجع مقاله « العلم مذهب رابع » فى كتابى « مجتمع جديد أو الكارثة ») .

وأسوق مثلا آخر لمجال لا يتضح فيه الفرق بين عقل ووجدان فيقع الخلط . مجال الدراسة الأدبية ، ومجال النقد الأدبى ، فمجرد ذكر لكلمة

« أدب » يوحى على الفور بأن المسألة موكولة إلى أدوات أخرى غير علمية المنهج ، إذا لم يكن الأمر أمر إبداع أدبي فى قصة أو فى قصيدة من الشعر ، إذ فى الإبداع الفنى نفسه يختلف الأمر عنه فى أن يكون ذلك الإبداع موضوعا للدراسة فالفرق بعيد بين موقف أحمد شوقى ـ مثلا ـ وهو يصوغ شيئا من شعره ، وبين دارس يتناول ذلك الشعر نفسه بالتحليل والتقويم ، ولقد صادفت زملاء كثيرين من أساتذة « الآداب » ينكرون أن تكون أداة الدراسة متساوية فى « العلمية » و « المنهجية » مع أى بحث يجرى على ظواهر الطبيعة ، وإذا كان بين الموقفين فارق فهو فى درجة الصعوبة ودرجة الدقة ، لا فى علمية النظر ، على أنى أرجئ الإسهاب فى القول هنا إلى فصل تال أخصصه لموقفى من نقد الأدب والفن ، وليست غايتى فى هذا الموضوع من سياق الحديث إلا أن أشير إلى أن خلطا كثيرا ما يقع بين ما هو مجال للعقل وما هو مجال للوجدان الفردى الخاص ، وماذا أنت قائل فى أساتذة يتخصصون فى دراسة التصوف ، فيحسبون أن من لوازم هذه الدراسة أن يعلنوا فى الناس أنهم هم أنفسهم متصوفون . فتضيع أمام الأعين ما يميز الحياة الصوفية الداخلية ، والنظرة العلمية إلى تلك الحياة ، إنه ـ بالطبع ـ لا تناقض بين أن يكون دارس التصوف متصوفا ، لكنه كذلك لا تناقض فى أن يكون دارس التصوف من غير المتصوفين ، وكل ما أريد إبرازه هنا هو : أين تكون الكلمة للعقل الباحث الدارس ، وأين تكون للعواطف والمشاعر (راجع مقالة « علمية الدراسة الأدبية » فى كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») .

٦

النظرة اللاعقلية ـ واللاعلمية بالتالى ـ تتحكم فى حياتنا العامة حتى لتمسكنا من رقابنا ، ومن هنا أحسست منذ زمن طويل بأنه إذا كان لى دور

أؤديه فى إيمان قوى فذلك هو الدعوة إلى إقامة الخط الفاصل بين ما يجوز الاحتكام فيه إلى العاطفة وما لا يجوز ، وكان مما أمدنى بالقوة فيما اتجهت إليه من دعوة إلى سلطان العقل كلما كان الموضوع المطروح موضوعا عاما فى دنيا السياسة أو الاقتصاد أو التعلم وما إلى ذلك ، هو إدراكى التام بأن تراثنا العربى وعقيدتنا الإسلامية معا تؤكدان منزلة « العقل » فى حياة الإنسان ، وإذن فليس الأمر دخيلا علينا لا يربطه بتاريخنا سبب من الأسباب ، وكل ما فى الأمر هو أننا انحدرنا عن قمة مجدنا ، فانحدرنا نتيجة لذلك إلى رخاوة العاطفة إذ لم نعد نحتمل صلابة العقل وقوة أحكامه ، حتى لقد أسقطنا على العالم الحديث ظلالا توحى للغرباء بأننا « دراويش » لم يخلقنا الله للقلم القائم على منطق العقل كما خلق سائر عباده ممن يمسكون بزمام الحضارة الراهنة .

فلما حدث سنة ١٩٧٦ أن دعيت ـ مع من دعوا ـ من الوطن العربى لحضور ندوة ثقافية أقيمت فى وشنطن ، وأطلقوا عليها اسم : « الثقافتان العربية والأمريكية » ، وكان الغرض منها أن يدلى الفريق الأمريكى بالملامح التى تميز الثقافة الأمريكية ، وأن يبرز الفريق العربى كذلك ما يميز الثقافة العربية ، تعمدت أن أجعل موضوع محاضرتى فى ذلك اللقاء الثقافى الكبير عن « جانب العقل فى التراث العربى » لأبين بما استطعت من قوة ووضوح أن التفكير العلمى القائم على منطق العقل الصرف ، كان أوضح ما يميز آباءنا فى دراساتهم التى تناولوا بها شتى الميادين : اللغة ، والفقه ، والفلسفة ، والنقد الأدبى ، وكتابة التاريخ فضلا عن العلوم الخالصة من رياضة وطبيعة وفلك وغيرها وذلك لأمحو من الأذهان ما استطعت فكرة ربما شاعت عنا ، وهى أننا إذا أفلحنا فى ميادين التعبير الوجدانى كالشعر والتصوف ، فليس لنا فى المجال العقلى العلمى باع ولا ذراع ـ كانت محاضرتى تلك إحدى اثنتين ، أما

الثانية فألقيت فى قاعة المحاضرات الكبرى بمكتبة الكونجرس وأدرت الحديث فيها عن « الحياة الثقافية فى مصر المعاصرة » (وكلتا المحاضرتين منشورة بالانجليزية فى كتاب أصدره القائمون على الندوة ، وأسموه : الثقافتان العربية والأمريكية وقام على إعداده الدكتور جورج عطية) .

فى فصل تال سأبسط فى شىء من الإسهاب ، وجهة نظرى فى طريقة الجمع بين ثقافة موروثة وثقافة معاصرة ، مقيما ذلك الجمع على أساس الجانب العقلى الذى ساده حياة آبائنا من جهة ، والذى كان ينبغى أن يسود حياتنا نحن اليوم ، لكننى أسارع هنا لأذكر لنفسى إضافة جديدة قدمتها فى مؤتمر عقد بالقاهرة ، وكان معلوما مقدما أن عددا من المستشرقين قبلوا الدعوة لحضوره ، وكان مدار المؤتمر مناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجرى . فلقد أقمت بحثى ـ وعنوانه « طريق العقل فى التراث الإسلامى » ـ على فكرة محورية هى أن المسلم بحكم عقيدته الإسلامية نفسها ، مطالب باستخدام « العقل » فيما يعترض طريقه من مشكلات ، إلا إذا كان الموقف مما جاءت عنه أحكام صريحة فى القرآن الكريم أو فى الحديث الشريف . على أن كلمة « العقل » كثيرا جدا ما تفهم بسطحية شديدة ، فعنيت فى مستهل الحديث بتحديد المعنى المقصود بهذه الكلمة تحديدا دقيقا . ثم أخذت أستعرض بإيجاز تاريخ المسلمين الأولين ومناهجهم فى التفكير ـ لأبين كم كان نصيب ذلك المنهاج من « العقل » المنطق بأدق معانيه (راجع النص فى كتابى « هموم المثقفين ») .

لم تكن محاربتى للنزعة اللاعقلية الشائعة فى حياتنا ، قائمة كلها على نحو ما تكتب الأبحاث العلمية ، بل كنت كثيرا ما ألجأ فى ذلك إلى البناءات الأدبية فى عرض ما أريد عرضه ، وأقصد بالبناء الأدبى ذلك الضرب من الكتابة

الذى يبحث فيه الكاتب عن « شكل » (فورم) ليبث فيه ـ بطريق غير مباشر ـ المعنى الذى يريد إعلانه .

وأستأذن القارئ ـ مرة أخرى ـ فى كتابة نموذج كامل لمقالة من هذا الطراز الأدبى ، كتبتها لأرد بها على شيخ جليل ، له فى أعين الجمهور أعلى مكانة ، وكان يومئذ يشغل منصبا فى الدولة هو أعلى المناصب ، ومع هذا الوزن كله لشخصه ، استباح أن ينشر علينا رأيه بجواز أن نغرق الذبابة التى تسقط فى شراب نشربه ، لأنها ـ تماما كما هو شائع بين عامة الناس ـ تسقط على جناح ملوث . فإذا أغرقناها كاملة فى الشراب ، جاء العلاج من جناحها الآخر . وتحت عنوان : « ذبابة تعقبتها » كتبت مايلى :

كانت الشمس فى ضحاها ذات يوم من أيام الشتاء وكنت فى غرفة مكتبى من البيت . وزجاج النوافذ مغلق يشف عما وراءه . ولقد راق وكأنه لازجاج بينى وبين الخارج ، لولا ذبابة كانت تجول على سطحه الخارجى ، فتدل بوجودها على وجوده .

وجاءت طائرة ، كانت لبضعة أيام تعاودنا فى مثل تلك الساعة من كل صباح . جاءت مسبوقة بصوتها ، تسمعه آذاننا قبل أن تراها عيوننا ، وهى تختال قريبة من أسطح المبانى ، تكاد تلمسها بعجلاتها ، تنفث وراءها سحبا من الدخان ، وقيل إنه دخان يحمل معه قاتلات للذباب . فطافت برأسى رغبة مجنونة ، وهى أن أتعقب تلك الذبابة الواحدة ، التى كانت تجول على زجاج نافذتى ، لأعرف مصيرها فى سحابة الغاز ، وبالطبع لم يكن مصيرها فى ذاته هو مبعث اهتمامى ، بل كان مبعث الاهتمام فى الحقيقة هو أن أعلم مقدار تأثير الغاز الذى تنفثه الطائرة فى الذباب .

وقفت خلف الزجاج ، لأرقب من قريب ، فرأيت الذبابة وقد أخذتها ارتعاشة عصبية أول الأمر ، لا تكاد تتجه نحو اليمين حتى ترتد فجأة نحو اليسار ، ثم ماهو إلا أن تقف فى مكانها هامدة أو كالهامدة . وانقطع الدخان المسموم ، وعاد إلى الهواء صفاؤه . ولم تكن إلا بضع دقائق ، حتى بدأت الذبابة تحرك من بدنها ساقا هنا وقرنا هناك ، إلى أن امتلأت بنشاطها ، وعادت تجول وتقفز وتطير . وللذباب أحيانا نقلات سريعة خاطفة بحيث تراها وقد غيرت مكانها دون أن تراها وهى فى طريق طيرانها إلى مكانها الجديد .

رجعت إلى مجلسى ، أنفذ ببصرى مرة أخرى خلال الزجاج الشفاف ، لكنها كانت ـ هذه المرة ـ هى النظرة الشاردة التى تصاحبها خيوط متفرقة من أفكار متقطعة ، لا تستقر على موضوع واحد ، وفى مثل هذه الحالة لا تدرى عن أفكارك من أين تأتى ولا إلى أين تنتهى ، فهى أفكار أقرب إلى أحلام اليقظة منها إلى التفكير المركز . ولكم يحدث لأحلام اليقظة وما يشبهها من الخواطر السارحة ، أن تجمع لصاحبها الأفكار ـ فى غدوها ورواحها ـ بحيث ينظر صاحبها إلى الحصيلة التى تجمعت له ، فإذا بين يديه قصة بحذافيرها ، أو موضوع متكامل الأطراف ، لا ينقصه ـ أو ينقصها ـ إلا أن تكتب على الورق .

فلأمر ما تخيلت الطائرة النافثة لمواد التطهير ، وكأنها تمثل الحركة الفكرية التى تحرك بها أعلام نهضتنا منذ قرن كامل أو يزيد ، فما انفكوا طوال الأعوام المائة أو ما يزيد على الأعوام المائة ، ينشرون فى الناس ، أفكارا ، كان من شأنها ـ لو فعلت فعلها ـ أن تطهر جماجم الناس من خرافات كانت تملؤها ، حتى فاضت عن حوافيها ، لتعشى بها الأبصار ، فماذا صنع الإمام محمد

عبده إذا لم يكن قد أدخل فى تلك الجماجم أشعة من ضياء « العقل » تطارد خفافيش الخرافة ؟ وماذا صنع العقاد ، وهو يعد ـ بحق ـ استمرارا للشيخ محمد عبده فى جهوده التى أراد بها أن يمزج وجدان الإيمان بمنطق العقل ؟! وماذا صنع لطفى السيد الذى أوشك أن يتحول كيانه إلى « عقل » مجسد يهتدى هو بمنطقه أولا ، ثم يأمل أن تسرى منه العدوى إلى الآخرين ؟ وماذا صنع طه حسين إذا لم يكن قد حاول أن يعلم الناس كيف يقبلون الرأى وهم على حذر ، حتى لا تنزلق بهم أقدامهم إلى باطل ؟! وماذا صنع فلان ، وماذا صنع من بعده علان ، من حملة المشاعل خلال مائة عام مضت ـ أو مايزيد على المائة عام ؟

لا ، لا ، إنه لم يعد يكفينى أن ألقى السؤال هكذا فى عمومه ، لأكتفى له بجواب يغلفه الغموض ، وإلا فما أسهل أن نقول : إن تلك الحركة الفكرية التى تحرك بها أولئك الرواد ، نحو نظرة عقلية ، حاولوا أن يشيعوها فى الناس ، بمواقفهم أولا ، وبما كتبوه ثانيا ؛ قد أثمرت ثمارها ، بل لابد من تعقب الذبابة الواحدة على لوح الزجاج ، لنستوثق من بلوغ الرسالة إلى الفرد الواحد ، لأن دمج الفرد فى مجموعة لتغرقه مع غيره ، قد يوهمنا بغير الواقع .

وخبرتى فى مهنة التعليم شاهد على ذلك ، فالفرق بعيد بين أن تلقى سؤالا على المجموعة ليأتيك الجواب من خليط الأصوات المتنافسة المتزاحمة ، وأن تلقى السؤال نفسه على فرد بعينه ، وهو وحده ، ففى الحالة الأولى ، كثيرا جدا ما نتوهم بأن المجموعة تعرف الجواب الصحيح ، على حين أنك ـ فى الحالة الثانية ـ يغلب أن تجد الأفراد عاجزين عن الجواب .

وإذن فلنتعقب أثر أعلامنا ، جهابذة النهضة العقلية ، فى أفراد ، لنرى

كم زال من الخرافة التى حاربوها ، وكم بقى ؟

نحن الآن فى سنة ١٩٧٧ ، وتسمع الحوار الآتى ، يدور بين جماعة ، هى من طبقاتنا الفكرية فى أعلى عليين ، وكان الحديث حول مريض يراد أن تجرى له عملية جراحية ، فى جزء باطنى لم أعلم ماهو :

ـ فلان : دع الجراحة والجراحين جانبا ، وخذ هذا العنوان فابدأ بصاحبه .
ـ المريض : ومن يكون صاحب العنوان ؟
ـ فلان : رجل موهوب فى تحضير الأرواح ، لك أن تقول عنه إنه جراح بلا مشارط .
ـ علان : وكيف عرفته : جربته بنفسى فى عملية فى المعدة أو الأمعاء ، فلم يصنع سوى أن تحسس بأصابعه ظاهر ثيابى ، ثم قال لى : عد إلى بيتك ، حاسب على خياطة الجرح إذا استحممت .
ـ علان : وكيف يكون جرح وخياطة لجرح ، وهو لم يمسك مشرطا ، بل لم تخلع أنت شيئا من ثيابك ؟
ـ فلان : هذا ماكان ، وعدت إلى دارى ، وكشفت عن جسدى فى مكان العلة ، فإذا هناك خياطة كالتى يجريها الجراح ، وشفيت من مرضى والحمد لله .
ـ المريض : هات لى هذا العنوان وأنا أسأل : ماذا كان حوار كهذا ليصبح ، لو أن هذه الجماعة ، أو جماعة تماثلها ، تحدثت فى أمر من هذا القبيل سنة ١٨٧٧ ؟ أو تحدثت فى سنة ١٧٧٧ ، أو تحدثت سنة صفر أو ماتحت الصفر بآلاف السنين ؟

ومرة ثانية أقول : نحن الآن فى سنة ١٩٧٧ وتقرأ لكاتب ـ والصحيفة

الأدبية تنشر له ـ يتساءل : كيف تعود الشمس إلى الظهور بعد مغيب ؟ ثم يقدم حضرته بأنها فى مخبئها ـ بعد المغيب ـ تظل تسجد لله ، رافعة إليه الدعاء بأن يعيدها إلى الظهور يوما آخر فتعود . فماذا كان يكتب فى هذا سنة ١٨٧٧ ثم ماذا كان يكتب قبل ذلك فى سنة ١٧٧٧ ؟ أو قبل القبل فى سنة صفر أو ماتحت الصفر بآلاف السنين ؟

ومرة ثالثة أقول : نحن الآن فى سنة ١٩٧٧ ، وتسمع حوارا جادا . لا يمازجه شيء من مزاح ، بين ثلاثة أشخاص ، فيهم أستاذ جامعى ، يناقشون زواج الجن بالإنس ، ما حدوده ؟ إنهم جميعا على اتفاق بأن الرجل من الإنس قد يتم زواجه من امرأة « جنية » ، ويؤكد لهم الأستاذ الجامعى أنه مارس هذه الخبرة بنفسه . لكن موضع التساؤل واختلاف الرأى بينهم ، هو فى الموقف المعكوس ، أى فيما إذا كان الرجل من الجن يمكنه الزواج من امرأة من الإنس وعلى أية حالة من الحالات . ماذا يكون مصير الأبناء وإلى أى فئة ينتمون ؟ فماذا كان مثل هذا الحوار ليكون لو جرى سنة ١٨٧٧ ، أو سنة صفر وما قبلها بما شئت من سنين ؟!

أويت إلى مخدعى يائسا ، وكانت الساعة فى عز الظهر ، ونمت لأرى فى حلمى تلك الذبابة نفسها التى كنت تعقبتها على زجاج النافذة ، عندما نفثت الطائرة بدخان التطهير ، وهو دخان قيل إنه دخان يبيد الذباب ، ولكن الذبابة التى أعنيها ، صمدت للمبيد ، وانتعشت بعد فترة وجيزة من أثر الغاز المميّت . غير أن ذبابتى لم تكن فى الحلم سائرة على لوح من زجاج ، بل رأيتها ـ هى هى بعينها وقرنيها وسيقانها ـ تهبط على طبق فيه طعام ، وتحلق حوله الطاعمون ، فثار الجدل بينهم ماذا يصنعون بالذبابة الساقطة ، أو بالطعام ؟ فأفتى أحدهم بأن تغمس الذبابة فى الطعام ، ثم تنزع منه لأن للذبابة جانبا فيه

الداء ، وجانبا آخر فيه الدواء !

وصحوت بعد تلك الغفوة الخفيفة وما رأيته فيها وما هو إلا أن أخذتنى دهشة الجزع ، إذ تذكرت أن هذا الذى حلمت به ، إنما هو ترديد لعدة مقالات قرأتها فى صحفنا ، عن موضوع الذبابة تسقط فى الطعام ، فماذا يكون من أمرها أو لا يكون ؟ كأنه موضوع يحتمل الأخذ والرد والدفاع والهجوم ! ! ومتى قرأت تلك المقالات ؟ متى ؟ منذ ألف عام منذ مائة عام ؟ منذ عام واحد ؟ لا والله ، بل منذ أسبوعين ، وهذه هى ثقافتنا بعد كل ما صنعه محمد عبده ، ولطفى السيد ، والعقاد ، وطه حسين ! ! وأعجب منه أن يكون هذا نموذجا من ثقافتنا اليوم ، أن تراهم يدرجونه فى مقولة الإيمان .

الفصل السادس

نظرية في النقد

١

لى فى نقد الأدب والفن موقف واضح مؤسس على مبادئ نظرية . ولعله بدأ معى عائما غائما ثم أخذ على مر السنين يتبلور حتى أصبح محدد المعالم ـ فى رأيى على الأقل ـ ولست أعرف ما عسى أن يكون بينه وبين النظريات النقدية الأخرى من أوجه شبه وأوجه اختلاف ، لأننى ـ فى هذا الميدان ـ لست ذلك الباحث الدارس المسئول عن تفصيلات المقارنات بين الفكرة المعينة وأشباهها ، بل هو موقف يمكن القول عنه إنه جاء نتيجة طبيعية لميل معين فى فطرتى ، ولاتجاه اتجهته ـ بناء على ذلك الميل الفطرى ـ فى حياتى الثقافية أخذاً وعطاء ، وربما كان ذلك الميل هو نفسه الدافع الخفى الذى جذبنى جذبا ـ فى ميدان الفلسفة ـ إلى « التجريبية العلمية » (الوضعية المنطقية) وبهذا يكون موقفى من نقد الأدب والفن ، إحدى النتائج التى ترتبت على عقلانية مذهبى فى الفلسفة .

والموقف فى جملته مرتكز على إطار بسيط ، ألخصه فيما يلى : هاهو ذا ديوان لشاعر ما ، أخرجته المطبعة واجتذب رغبة النقاد فى معالجته كل على طريقته الخاصة ومن زاويته التى يفضلها على سائر الزوايا . فكم زاوية للنظر يمكن تصورها لهذا الديوان الواحد ؟ هنالك ـ أولا ـ تلك الزاوية التى ينظر

منها الناقد إلى الديوان المنقود . نظرة يحاول بها أن ينفذ ببصره خلال الشعر الذى يقرؤه إلى « نفس » الشاعر الذى أنشأ الديوان ، ما طبيعتها ؟ أهى نفس مرحة متفائلة ؟ أم هى مكتئبة متشائمة ؟ أم هى كذا أم هى كيت ؟ فالناقد فى هذه الوقفة يتخذ الشعر « وسيلة » لغاية يهتم بها . وليس الشعر هنا غاية فى ذاته بل هو - عند ناقد من هذا الطراز - وسيلة للكشف عن نفسية صاحبه . وبعبارة أجلى وأوضح ، المهم عند الناقد هنا هو « علم النفس » لا « الشعر » ومن أمثلة ذلك وقفة العقاد فى كتابه « ابن الرومى من شعره » فكأنه حين قرأ شعر ابن الرومى - فإنما قرأه ليجيب لنفسه عن سؤال كهذا : من هو ابن الرومى ؟ وكأن الناقد فى مثل هذه الحالة . لو عثر على ديوان مجهول الشاعر . لما عنى به إذ ينعدم « الهدف » لأنه لا شاعر بعينه هناك نريد أن نعرف طبيعته من شعره . وأقصى ما يمكن فعله هو أن نستخرج طبيعة نفسية لشخص مجهول . وقد نسمى هذا الاتجاه فى نقد الأدب والفن بالاتجاه « النفسى » وأستطيع أن أتصور عالم النفس « فرويد » وهو يقرأ مسرحية « أوديب » للشاعر اليونانى سوفوكليز . فيستخرج منها ذلك الطابع النفسى المميز لبطلها أوديب . وهو ارتباطه الجنسى الخبىء بأمه . مما دعا فرويد أن يطلق على مثل تلك « العقدة » النفسية فى نظريته العلمية « عقدة أوديب » - أقول إننى أستطيع أن أتصور فرويد فى موقفه ذاك - بمثابة ناقد أدبى من الطراز الذى ذكرناه .

وهنالك - ثانيا - زاوية أخرى للنظر إلى الديوان المنقود . وهى شبيهة بالزاوية الأولى فى كون الناقد يتخذ من الشعر الذى بين يديه « وسيلة » لغاية تثير اهتمامه فى المقام الأول . وكل الفرق بين الرؤيتين أنه بينما الناقد فى الحالة الأولى يبحث خلال الشعر عن « نفسية » الشاعر . نرى الناقد فى الحالة الثانية يبحث خلال الشعر عن « الحالة الاجتماعية » التى كانت تحيط بذلك الشاعر

فكأنما شعر الشاعر هنا هو بمثابة وثيقة تاريخية ليصور من صور الحياة الاجتماعية ، وكأنما الناقد هو أكثر اهتماما بحقائق « علم الاجتماع » منه بفن الشعر . ويمكن اعتبار كتاب طه حسين عن المتنبى مثلا لهذا الاتجاه الاجتماعى فى النقد .

وهنالك — ثالثا — زاوية أخرى للنظر ، يبحث الناقد منها ، لا عن « نفسية » الشاعر صاحب الديوان المنقود ، ولا عن « الحالة الاجتماعية » التى أحاطت به ، بل يبحث فى نفسه هو — نفس الناقد — عن وقع هذا الشعر فيها ، فماذا ترك فى جوانحه من أثر ؟ هل خرج من قراءة الديوان وهو على وعى بالغايات العليا التى استهدفها الكون ؟ أو خرج شاعرا بعبث هذا الكون وإفلاسه فى أن تكون له غايات ؟ هل خرج من قراءته راضيا عن نفسه أو ساخطا عليها ؟ ... ثم يسطر هذا الناقد وصفا لطوية نفسه ، والأغلب أن تجىء القطعة النقدية من هذا القبيل ، وكأنها فى ذاتها « أدب » بنى على « أدب » ويمكن تسمية اتجاه نقدى كهذا ، بالاتجاه « التأثرى » وأمثلته عندنا تملأ الصحف كل يوم . ومرة ثالثة أقول إن الشعر المقروء لم يتخذ غاية فى ذاته ، بل إن الناقد قد اتخذ من قراءته له وسيلة يصبح عن طريقها « أديبا » بدوره .

ولكن ألا ترى أن سؤالا هنا يطرح نفسه علينا ، وهو : أن يقف الناقد وقفته من الشعر المنقود ، نفسية كانت ، أو اجتماعية ، أو تأثرية ، أليس هو مضطرا — أولا — إلى التيقن من أن الذى بين يديه « شعر » يستحق المعالجة بهذه الطريقة أو بتلك ؟ أكلما وقع ناقد على مجموعة شعرية مرقومة على ورق ، هاجمها من فوره باحثا عن « نفس » أو عن « اجتماع » ؟

لابد — إذن — من خطوة نقدية تسبق سائر الخطوات — إن كان بعدها

خطوات ـ وهى أن يفحص الناقد الشعر الذى بين يديه ، فحصاً يصبه على الشعر نفسه ، بغض النظر عما وراءه أو عمن وراءه ، فها هى تى تركيبات صوتية وجدها وقيل له إنها « شعر » ، فلينظر بادئ ذى بدء فى صدق الدعوى ، أشعر هى حقا ؟ ولكنه لا يستطيع أن يجيب عن سؤال كهذا إلا إذا كان بحكم ثقافته السابقة مزودا بمعيار ، يقاس به الشعر بين جيد ورديء ، ومقبول ومرفوض ، وما معنى ذلك ؟ معناه أن ثمة أسبقية منطقية لأمرين : أولهما : فلسفة خاصة فى ماهية الفن بصفة عامة ، والأدب بصفة خاصة ، وثانيهما : تطبيق تلك الفلسفة على هذا الذى أمامه ، ليتبين إن كان ذا طبيعة تؤهله للدخول فى دنيا الفنون أو لم يكن ، فإذا وجده مؤهلا لذلك ، بناء على الخصائص التفصيلية الداخلة فى تكوينه ، فله بعد ذلك أن يبحث وراءه عما شاء من « نفس » أو « اجتماع » لكن هذه الإضافة ـ من وجهة نظرى ـ قد تجيء وقد لا تجيء ، فالعملية النقدية فى صميمها تكون قد استوفت أركانها بمجرد الفراغ من منح الديوان المنقود تأشيرة الدخول فى عالم الشعر .

وذلك هو موقفى من النقد .

٢

عناصر الموقف هاهنا ثلاثة : كاتب ، وكتاب ، وقارئ . فلولا الكاتب وكتابه لما كان قارئ ، وبالتالى لما كان ثمة ناقد ، وكذلك لو كنت كاتب كتابا لغير قارئ ـ فى حاضر الأيام أو مستقبلها ـ كأن يستخدم رموزا لا يفهمها سواه لفقد الكتاب أخص خصائصه . وبطل بهذا أن يكون كتابا بالفعل والأداء . وإذن فعملية « التوصيل » من الكاتب إلى القارئ شرط ضرورى لتكتمل للموقف عناصره .

لكن هذا القول لا يعنى أن يتلقى الكتاب قراء كثيرون ، فتصلهم رسالة الكاتب على درجة سواء ، إذ مادام الناس يتفاوتون فى خبراتهم ، فهم بالضرورة يتفاوتون فيما يستخرجونه من الكلمات المرقومة أمامهم ، وبخاصة إذا ارتبطت تلك الكلمات بالحياة الوجدانية بسبب ، فالكثرة الغالبة من هؤلاء القراء يقفون عند مستوى الأحداث التى تجرى ، كما ترويها الكلمات المقروءة ، أما أن يصعد القارئ بعد هذه الأحداث السطحية إلى ما وراءها ـ إن كان لها ما وراء ـ فذلك ما يتعذر على تلك الكثرة ، حتى يتصدى لها قارئ ممتاز ، فيدرك « الماوراء » ثم يكتب لسائر القراء ما قد أدركه ، فعندئذ يكون هذا القارئ الكاتب « ناقدا » وتكون كتابته عما قرأه « نقدا » وبعدئذ يتغير المنظور كله أمام أعين القراء الآخرين بالنسبة إلى الأثر الأدبى المنقود .

على أنه من الضرورى أن نفرق بين ثلاثة رجال قد يختلط الأمر فى شأنهم عند كثيرين ، بل لعله قد اختلط بالفعل اختلاطا شديدا . أما هؤلاء الرجال الثلاثة فهم : كاتب التعليق الأدبى الذى يعلق به على كتاب معين ، كالتعليقات التى نراها منشورة فى الصحف ، والناقد الذى يتناول عملا أدبيا بالدرس المستفيض ، والفيلسوف صاحب النظرية الجمالية المعينة . فأما أولهم فمهمته أن يقدم كتابا للقراء ، تقديما يظهر حسناته وسيئاته ، وشيئا موجزا عن محتواه ، ومثل هذا الكاتب غير ملزم بأن يبسط فى تقديمه ذاك مبدأه النظرى الذى على أساسه ينقد ما ينقده ، إذ هو معنى بجزئية أدبية واحدة ، هى الكتاب الذى يقدمه إلى قرائه ، وأما « الناقد » ـ بالمعنى الأشمل والأكمل ـ فلابد أن تكون له أسس نظرية فى طبيعة الأدب ، ليقيم عليها نقده ، لا بالنسبة إلى كتاب واحد بعينه يتولى عرضه ، بل بالنسبة كذلك إلى أى عمل أدبى آخر ، فهو بعد أن خبر على طول الأيام جزئيات أدبية كثيرة ، كأن يكون

قد درس لنفسه عددا ضخما من قصائد الشعر ومن الروايات والمسرحيات ، استطاع أن يستخلص قواعد نظرية عامة يجعلها أسسا للحكم الأدبى على ما يريد أن يحكم عليه . فإذا كانت الجزئية الأدبيه الواحدة المعينة هى التى تستغرق اهتمام المعلق الأدبى ، فإن القاعدة النظرية التى تبنى عليها الأحكام الأدبية هى التى تستولى على اهتمام « الناقد » عند التطبيق على عمل أدبى معين ، أو ربما على عصر أدبى بأكمله . ثم يأتى بعد المعلق والناقد معا ، مستوى أعلى من حيث درجة التعميم ، هو المستوى الذى يصعد إليه صاحب الفلسفة الجمالية (الاستاطيقا) ففى هذا المستوى يبحث الفيلسوف عن مبدأ عام شامل ، نفسر بمقتضاه ـ لا هذا الكتاب المعين وحده كما يفعل المعلق الأدبى . ولا الميدان الأدبى كله أو بعضه ، كما يفعل الناقد حين تتكون لديه رؤية خاصة لما ينبغى أن يكون عليه الشعر أو الروايه أو المسرحية ـ بل تفسر بمقتضاه كل نتاج فى دنيا الفن على إطلاقها ، من موسيقى إلى شعر وتصوير ونحت وعمارة . وهكذا يتجه السير خلال هؤلاء الرجال الثلاثة ، من النظر إلى جزئية واحدة ، فإلى قاعدة عامة تشمل ميدانا فنيا ، ثم إلى مبدأ شامل ـ عند الفيلسوف ـ يغطى كل ميادين الإبداع الفنى برباط نظرى واحد (راجع مقالة « الناقد قارئ لقارئ » فى كتابى « فى فلسفة النقد ») .

أما وقد نبهتك إلى وجوب التفرقة بين « الناقد » من جهة ، و « المعلق الأدبى » و « فيلسوف الجمال » معا ، من جهة أخرى . وذلك بعد أن أشرت لك (فى الفقرة السابقة) إلى الفوارق بين التيارات الرئيسية فى النقد : فتيار منها يتخذ النص الأدبى وسيلة إلى دراسة « نفسية » ، وتيار ثان يتخذه وسيلة إلى دراسة « اجتماعية » ، وتيار ثالث يتخذه وسيلة لإنشاء قطعة « أدبية » أخرى يعبر بها الناقد عن نفسه حين تأثر بالقطعة المنقوده ، وبينت لك أن هذه

التيارات كلها قاصرة ومقصرة ، فهى قاصرة لأنها آثرت مجالا فكريا على مجال الأدب ، مع أنها تدعى أنها معنية بالأدب أساسا . وهى مقصرة لأنها نسيت أنه لكى يدرس الناقد شيئا عن « النفس الإنسانية » أو عن « الظروف الاجتماعية » من وراء دراسته للشعر الذى تصدى لدراسته ـ أو غير الشعر من أجناس الفن ـ فإنه قبل ذلك كان ينبغى له أن يطمئن أن الذى بين يديه « شعر » حقا ، وهو لا يطمئن إلى ذلك إلا إذا انكب على القطعة الأدبية (أو الفنية عموما) فى ذاتها ، انكبابا يحصر نفسه فيها ، وكأنها قطعة بغير صاحب ، وبغض النظر عن الظروف الاجتماعية التى أحاطت بصاحبها . فالذى بين يديه تشكيلة من كلمات (أو من أصوات أو من ألوان الخ) ركبت على نمط محدد معين . أتاح لها أن تكون جاذبة للنظر خالية للنفس . فما ذا فى طريقة التركيب قد أدى إلى قيمتها تلك ؟ هاهنا ينصب البحث على جزئيات البناء الأدبى (أو الفنى) جزئية جزئية ، ثم النظر إلى العلاقات التى ربطت لفظا بلفظ ، وصورة بصورة ، وهكذا ، فإذا فرغنا من مثل هذه الدراسة التفصيلية للأجزاء وطرائق ارتباطها بعضها ببعض ، كانت لدينا فكرة واضحة عن « التكوين » أو « الشكل » (الفورم) كيف قام ، فنقيسه إلى فكرة مسبقة فى رءوسنا ، هى التى أسميناها فيما أسلفناه بالقاعدة النظرية عند الناقد ، فنرى كم يقترب التركيب الذى أمامنا ـ أو يبتعد ـ عما كنا نتوقعه ونريده فى البناء الفنى .

هذه العملية فى تحليل « الشكل » ، الذى بنيت عليه المنتجات الأدبية أو الفنية هى ما وجدتنى أشد إيثارا له على سائر الاتجاهات فى النقد . وواضح أن دراسة الشكل وطريقة بنائه ، اتجاه يجعل الأولوية عند الناقد الأدبى للقطعة الأدبية ذاتها ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى هو اتجاه أقرب من سواه

فى النزعة العلمية القائمة على تحليل موضوعى للعناصر وطريقة اجتماعها أو افتراقها دون أن يتدخل البحث بعاطفة ذاتية تميل به إلى ما يرضيه وجدانا ، لا ما يرضى « الحق » مجردا عن غواية الوجدان .

٣

فى آخر الأربعينات ، أو فى أول الخمسينات ـ لا أذكر على وجه الدقة ـ دار حوار بينى وبين الدكتور محمد مندور عن أساس النقد الأدبى ماذا يكون ؟ أيكون للعقل العلمى الموضوعى بأدواته التحليلية ، أم يترك أمره « للذوق » ؟ أخذ مندور بمبدأ « الذوق » وأخذت بمبدأ « العقل » وكانت مناسبة ذلك الحوار عرضا نشرته عن كتابه العظيم « النقد المنهجى عند العرب » وبعد أن بينت مواضع الإجادة فى ذلك الكتاب ، كان لابد لى من ذكر اختلافى مع مندور فى الأساس النظرى ، ومن الخير هنا أن أورد أطرافا من ذلك الحوار ، أوضح بها موقفى فى عقلانية النقد وموضوعيته (راجع النص الكامل لذلك الحوار فى فصل بعنوان « النقد الأدبى بين الذوق والعقل » فى كتابى « قشور ولباب ») .

قلت ـ بعد فراغى من ذكر مواضع الإجادة فى كتاب « النقد المنهجى عند العرب » ـ مايأتى :

« ... لابد لى الآن أن أجادله بعض رأيه ، وأول ما أجادله فيه هو هذا الرأى الذى أشفق منه على أوساط القراء أن يضلوا به ضلالا بعيدا ، الرأى الذى يجعل « للذوق » الشخصى الكلمة العليا فى نقد الفنون ، إننا نعيش فى بلد لا تضبطه القواعد ، ولا تلجمه القوانين ، وما أكثر ما يصادفك الفتى ، لم

يكد يشب عن طوقه ، فيتغنى لك بشعر زميله فى حجرة الدراسة ، زاعما لك أنه من غر القصيد ، فإذا ما أردت تأديبه فطالبته بالدليل ، أجابك بأنه يطرب له ، وكفاه ذلك دليلا ، ولست أذكر فى هذا السياق عشرات من أساتذة الأدب عندنا ــ تأدبا ــ فماذا لو طلع عليهم أديب نقادة ــ مثل الدكتور محمد مندور ــ برأى كهذا ، قد يتسرعون فى فهمه ، فيساعدهم على فوضاهم فى الأدب والنقد ؟ وأقول « يتسرعون فى فهمه » لأنى ألاحظ أن أديبنا الفاضل قد تحفظ بعض الشيء ، فاشترط أن يستند « الذوق » إلى « أسباب » ثم عاد فأكد لقارئه أن النقد المنهجى ، لا يكون إلا لرجل نما تفكيره ، « فاستطاع أن يخضع ذوقه لنظر العقل » .

لكننى لا أكاد أفهم عنه ، حين يشترط للذوق « أسبابا » ولا حين يطالبنا بإخضاع الذوق لنظر « العقل » ، فالأسباب والنظر العقلى لا يكونان إلا فى التحليل الموضوعى ، فأنت بين أمرين : « إما أن يكون الحكم للذوق ، وإما أن يكون للعقل ، بنظره وأسبابه ، فأيهما تختار ؟ » . أما أن تجمع بين « الذوق » و « النظر العقلى » و « ذكر الأسباب » فى صيغة واحدة ، فذلك جمع ينطوى على تناقض صريح ، يرفضه المنطق ابتداء . كلا ، لست أرى هذا الرأى ، وأصر على أن يكون النقد الأدبى قائما على التحليل العقلى ، أى أننى أصر على أن يكون النقد الأدبى « علما » (راجع مقالة « علمية الدراسة الأدبية » فى كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») .

تعريف « العلم » هو منهج البحث ، أيا كان « الموضوع » المبحوث بذلك المنهج ، فقد تصب المنهج العلمى على شعر المتنبى لدراسته واستخراج خصائصه ، وقد تصبه على تربة بقعة من الأرض لترى صلاحيتها أو عدم صلاحيتها لزراعة القطن ، أو قد تصبه على ضرب من المعادن لتحدده وتحدد

خصائصه . فليس العلم علما بموضوعه ـ إذ تتعدد موضوعاته وتتنوع ـ ولكنه علم بمنهجه . وعلى هذا الأساس . فحين أقول إن النقد الأدبى « علم » فإنما أريد ألا فرق فى أصول المنهج المتبع فى دراسته . والمنهج المتبع فى دراسة أى ظاهرة من ظواهر الطبيعة . اللهم إلا فرقا فى درجة الدقة الرياضية عند الوصول إلى النتائج . الموقف واحد فى كلتا الحالتين : عالم الطبيعة أمامه ظاهرة يريد استخلاص القانون الذى يحكمها . والناقد أمامه ظاهرة فى دنيا الفن أو الأدب . يريد استخلاص القاعدة التى تفسرها .

أردت فى ردى على الدكتور مندور . أن أجعل الأمر واضحا فى التفرقة بين أن يكون تقويم الأدب قائما على « ذوق » وأن يكون ذلك التقويم قائما على « عقل » ـ أعنى على « علم » ـ فبينت فى إسهاب . كيف يتلقى قارئ ما قطعة أدبية معينة ـ قصيدة من الشعر أو رواية أو ما شئت من المنتجات فى دنيا الإبداع الأدبى ـ فهو يقرؤها ولا يدرى بادئ ذى بدء ماذا يكون وقعها من نفسه . أهو إعجاب بها أم نفور ؟ فذلك القارئ ـ على أى الحالتين ـ قد يفرغ من القراءة ثم ينصرف عما قرأ . لا يريد أن يعرضه على أحد سواه . وهنا يكون قارئ القطعة الأدبية قد استقبل المادة المقروءة . واستجاب لها بحالة « ذوقية » سواء أكانت تلك الحالة إعجابا أم كانت نفورا . لكن عملية « النقد » الأدبى لا تكون قد نشأت . إنه فى مثل هذه الحالة لا « نقد » ولا « ناقد » . إذ كل ما هنالك هو قارئ فرغ من قراءته متذوقا لما قرأ بالإيجاب أو بالسلب . لكن افرض أن ذلك القارئ بعد فراغه من قراءته الأولى تلك ـ التى تأثر فيها بذوقه ـ قد عنّ له أن يبحث فى القطعة المقروءة عن السر الذى جعلها تؤثر فى « ذوقه » بمثل ما فعلت . أليس هو فى هذه الحالة يعاود القراءة مرة ثانية ـ وربما ثالثة أيضا ورابعة ـ فاحصا ومدققا فى الكلمات وطرائق تركيبها معا فى جمل . وفى صور .

بل ربما بلغت به دقة البحث أن يلجأ إلى مراجعة « الحروف » ليرى كم تكرر حرف الراء ـ مثلا ـ وكم تكرر حرف الفاء ؟ إنه لن يترك وسيلة للبحث الفاحص المدقق إلا لجأ إليها ، حتى يعثر على سر الحالة الذوقية التى أحدثتها فى نفسه تلك القطعة الأدبية . وبعد أن يبذل فى ذلك ما وسعه من جهد وقدرة ، فالأغلب أن يدونه لنفسه ثم لينشره فى الناس . وهاهنا يكون « النقد » الأدبى قد ولد وأصبح له وجود . وواضح فى جلاء الشمس الساطعة ، أن عملية النقد هذه لم تكن قد ولدت بالقراءة الأولى ، بل جاءت ولادتها نتيجة للقراءة الثانية (أو ما بعد الثانية من قراءات) فالقراءة الأولى خاطبت « الذوق » ومن ثم كان القبول والرضى أو الرفض والسخط . وأما فى القراءة الثانية فقد كان هنالك تحليل وتعليل والتماس للعناصر الداخلة فى بناء الجسم الأدبى فرادى ومجتمعة ، وهذه كلها ضروب من فاعلية « العقل » ولا دخل فيها للذوق .

الفرق بين الحالتين أوضح من أن نظل نبدى فيه ونعيد ، ولكن ما حيلتنا إذا وجدناه لم يزل غامضا حتى عند كبار نقادنا ؟ إنه هو الفرق نفسه بين من يرى زهرة تروعه بجمالها ، فيتناولها هو نفسه بالتحليل العلمى ليرى كيف نبتت وما خصائص أوراقها وفروعها ، فى الحالة الأولى كان المعول على « الذوق » وفى الحالة الثانية كانت الفاعلية تحليلا مرسوما على قواعد البحث العلمى .

وبعد أن عرضت المسألة على هذا النحو فى ردى على مندور ، مرت فترة لا أذكر كم طالت ، وإذا أنا أقرأ له وهو يعيد فكرتى عن « القراءتين » : الأولى للذوق والثانية للنقد ، ثم مضت بعد ذلك عجلة الزمان ، فإذا بأحد الكتاب يؤلف عن مندور ، فيضع له واحدة من مبدعات العبقرية النقدية عنده ، فكرة « القراءتين » اللتين تتميز أولاهما من ثانيتهما بأن الأولى للذوق والثانية للنقد .

٤

كان لابد لى فى سياق ذلك الحوار عن النقد الأدبى وطبيعته ، أن أستطرد فى الحديث لأحدد مفهومى عن الأدب ــ أو قل عن الفن بصفة عامة ــ ما هو ؟ لأن النقد إذا أراد لنفسه ــ أو أريد له ــ أن ينأى عن أهواء « الذوق » ليقيم قوائمه على « علم » أو ما يشبه العلم فى موضوعية النظر وفى الركون إلى التحليل ، لم يكن له بد من أن يضع أمامه تصورا واضحا لما يتوقعه من العمل الفنى ، ليقيس الحالة الجزئية المعروضة أمامه ، بالصورة المثلى ، كى يتبين إلى أى حد تقترب أو تبتعد تلك الحالة المعروضة من هذا المثال المنشود ، فكتبت أقول :

ماذا أفهمه من كلمة « فن » ؟

أنا الآن جالس إلى منضدة صغيرة أكتب هذا المقال ، فحانت منى التفاتة إلى نافذة صغيرة إلى يسارى ، ورأيت غرابا يرف بجناحيه ، نعق نعقتين كان فى صوتهما تهدج ، ثم هبط على غصن من شجرة لا أعرف نوعها ، ولعله هبط على مكان من الغصن أوراقه متهافتة ، فسقطت ورقة تأرجحت فى الهواء ، وهوت إلى الأرض هويا بطيئا ...

هذه صورة مركبة من جملة عناصر ، نكتفى الآن منها بثلاثة : أنا ، والغراب ، والشجرة (لأنك تستطيع أن تضيف عشرات العناصر الأخرى ، مما أراه وأسمعه وأحسه بجلدى وأفكر فيه فى هذه اللحظة عينها) .

أما أنا فبديهى أننى كنت فى هذه اللحظة من لحظات حياتى ، فى حالة معينه فذة فريدة ، لم يسبقها قط منذ ولادتى ، ولن يلحقها قط إلى مماتى ، لحظة أخرى تطابقها كل التطابق من جميع الوجوه ، فلا يعقل أن يتكرر موقفى

إذ ذاك ، بما فيه مما يحيط بي من أشياء وملابس ، وما أرى وما أسمع ، وما يدور في نفسي من خواطر ، وأقل ما يقال في هذا الموقف الفريد الفذ ، هو أنني كنت قبل الآن أصغر مني الآن ، وسأكون بعد الآن أكبر مني الآن .

وأما ما رأيته من الغراب ، فبقعة سوداء ، تحركت حركة معينه ، ثم سكنت في مكان معين ، على هيئة معينة ، بقعة سوداء ! لكن السواد يا صاحبي له ظلال تعد بالألوف ، فأي ظل من هذه الظلال رأيت ؟ والبقعة السوداء تحركت ! الحركة كذلك يا صاحبي ، لها ألوف الألوف من الصور ، فبأي منها تحركت تلك البقعة السوداء ؟! ثم سكنت البقعة السوداء في مكان معين ! حتى السكون يا صاحبي ، صنوف وأشكال ، فليس سكون النائم مثل سكون الميت ، وليس سكون الصخرة ملقاة على سفح الجبل ، كسكون غرابك هذا على الفنن ، وقل مثل هذا فيما سمعت من الغراب ، سمعته ينعق نعقتين ، في صوتهما تهدج . كم درجة من الصوت سمعت أذناك ؟ في أي درجة من الدرجات أردت أن أضع نعيق الغراب ؟ الحق أن ما رأيت من الغراب ، وما سمعت ، مركب فريد من عناصر اجتمعت على نحو يستحيل أن يكون له ما يماثله مماثلة تامة في كل ما رأيت وما سأرى من الغربان .

وما قلته في نفسي ، وفي الغراب ، أستطيع أن أقوله في الشجرة والورقة التي سقطت منها وهوت إلى الأرض ، ثم يزيد الأمر كله في درجة التركيب والتعقيد ، حين نضيف هذه الأشياء الثلاثة بعضها إلى بعض في صورة واحدة ، هي صورة فذة فريدة ـ كما أسلفت ـ لم تعرف ، ولن تعرف الحياة لها مثيلا آخر ، بكل ما في التماثل من دقة وتطابق .

وكأني ألمح في قارئي علائم الدهشة من هذه المبالغة في قولي . ولكن ليس في

الأمر يا صاحبى غرابة ولا عجب ! فهكذا الحياة فى شتى صورها ، الحياة لا تعرف تكرار الأفراد ، كل كائن حى ـ والكائنات الحية ملايين الملايين ـ فيه ما يجعله فردا بذاته ، يختلف ولو قليلا عما عداه ، خذ ورقه من شجرة ، ودُرْ بها الأرض من قطبها إلى قطبها ، فلن تجد لها مثيلا ، بمعنى التماثل الذى تنتفى فيه كل الفروق المميزة انتفاء تاما ، وانظر إلى ألوف الناس من حولك ، هل رأيت قط فردين يتشابهان إلى الحد الذى تنمحى فيه المميزات جميعا ؟ لا ، بل الاختلاف بين الأفراد أدق من هذا وألطف ، فبصمات الأصابع لا تتشابه فى الأفراد ، ودع عنك دقائق الجسم الباطنية ، من حيث الشكل والحجم والتركيب .

هكذا الحياة ـ يا صاحبى ـ فى شتى صورها ، فلا موضع لغرابة منك أو عجب ، الحياة لا تعرف تكرار الأفراد ، بل لا تعرف تكرار اللحظات فى الفرد الواحد ، فيستحيل أن يكون الكائن الحى فى هذه اللحظة ، هو بعينه ما كان فى لحظة مضت ، وهو بعينه ماسيكون فى لحظة تالية .

والفن ـ كما يقولون ـ تصوير للحياة ! مقياس الفن ، بل معنى « الفن » ، هو التقاط موقف فرد مما يعج به العالم من حولنا . لو قلت كلاما يصور حقيقة عامة تنطبق على هذا وذلك ، فقولك بعيد عن الفن الرفيع . ومن هنا كانت ثورتى النفسية ، وكان غيظى الشديد ، كلما قرأت لكاتب من كتابنا يقول عن هذا الشاعر أو ذاك من أسلافنا ، إنه شاعر لحكمته أو لصدق حكمه ، أو لما إلى ذلك . الحكمة والحكم الصادق أدخل فى باب « العلم » لأنها تعمم القول ولا تخصصه فى تصوير موقف فريد . وإلا فخبرنى ـ أثابك الله ـ وما الفرق بين شاعرهم حين يقول : « والظلم من شيم النفوس » وبين عالم الطبيعه حين يقول : « التمدد بالحرارة من شيم الحديد » و « الغليان من

صفات الماء » كلاهما يعمم الحكم ، وإذن فكلاهما عالم وليس بأديب . ولا يكون ذلك الشاعر شاعرا إلا إذا صور حالة جزئية فريدة من حالات الظلم ، أو صور ظالما معينا يتجسد الظلم فى أعماله ... ... » (اقرأ الفصل كاملا فى كتاب « قشور ولباب » تحت عنوان « النقد الأدبى بين الذوق والعقل ») .

٥

جوهر الفن كائنا ماكان موضوعه ـ والأدب جزء من الفن بمعناه الأوسع ـ هو « الشكل » الذى أقامه الفنان إطارا يبث فيه المضمون الخبرى (من « خبرة ») الذى أراد أن يجسده للعين أو للأذن . والشكل ، أو الصورة (= الفورم) تبعا لذلك هو ـ أو ينبغى أن يكون ـ موضع النظر بالدرجة الأولى عند الناقد .

ليس المراد ـ بداهة ـ هو أن نعرض على الناس أشكالا خالية ، بل لابد لهذه الأشكال أن تجىء مترعة بالمحتوى ، لكن هذا المحتوى نفسه قد نعرضه سائبا لا تضمه « صورة » فيظل معناه قائما ، لكنه لا يعود الفن عندئذ هو وسيله نقل هذا المعنى . إننا إذ ننطق بصيغة البحر الطويل من أوزان الشعر العربى ، فنقول : فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن ـ فلا ننطق بذلك « شعرا » لأن ما نقدمه به شكل مفرغ من مادته ، واملأ هذا القالب بمضمون من حياة الإنسان ، يصبح شعرا ، كقول امرئ القيس ـ فى هذا الشكل الشعرى :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وكما أن الشكل وحده لا يكون شعرا ، فكذلك المضمون الحياتى

وحده ، متحللا من قالب الشكل ، لا يكون شعرا كذلك ، فما كان ليكون شعرا ما قاله امرؤ القيس لو قال : تعاليا معى نقف عند سقط اللوى ، التى هى بين الدخول وحومل ، لنبكى معا بكاء تثيره فينا ذكرى الحبيب وذكرى الدار التى كان يسكنها .

على أننا ، مع التسليم التام بضرورة امتزاج الصورة وما يملؤها ، امتزاجا يستحيل أن ينفصل فى مجرى الخبرة الحية ، إلا أننا ـ مع ذلك ـ نقول إن جانب الشكل هو الصفة التى تجعل الفن فناً . وإذن فلا بد لتلك الصفة أن تكون فى عملية النقد الفنى ركنها الركين . فالمجموعة الصوتية التى أصبحت « موسيقى » قد انخرطت فى « شكل » فأصبحت موسيقى . والمجموعة اللونية التى أصبحت « لوحة » قد انتظمت فى « شكل » فأصبحت لوحة فنية . ومجموعة الألفاظ التى أصبحت شعرا ، لم تصبح كذلك إلا لأنها انصبت فى « شكل » يمكن أن يوزن أو يقاس .

ولقد أفردت دراسة « للصورة » فى الفن وفى الفلسفة على السواء ، لأتعقب هذا المصطلح الهام باحثا عن دلالاته الحقيقية ، ابتغاء مزيد من الوضوح لما رأيته مفتاحا للعمل الفنى كائنا ما كان ميدانه النوعى (راجع فى كتابى ، فلسفة النقد « موضوع » الصورة فى الفلسفة والفن) .

فى الفقرة الأولى من هذا الفصل ، عرضت مختلف التيارات النقدية ، لأختار لنفسى منها واحدا أوثره على سائرها . وكان ما اخترته هو الوقوف عند القطعة الأدبية ذاتها (أو القطعة الفنية عموما) للنظر فى الطريقة التى بنيت بها ، أى للنظر فى الشكل أو فى الصورة التى اتخذت إطارا لها . وذلك قبل البحث عن « المعانى » التى وردت فى ثناياها . لأن القطعة أصبحت أدبا أو أصبحت

فنا بفضل شكلها ، دون الحد من قيمة المعانى المحمولة على عريشتها . وقد ذكرت فى الفقرة الأولى مدرسة نقدية يهمها البحث من وراء الشكل الفنى عن « نفسية » من بناه . ومدرسة نقدية ثانية تنفذ خلال الشكل الفنى لتقع على الظروف الاجتماعية التى أحاطت بالفنان وهو يصوغ فنه . وعلقنا على ذلك بقولنا إن المدرسة النفسية أرادت أن تشترى علم نفس بالفن وأرادت المدرسة الثانية أن تشترى علم اجتماع بالفن . وفى كلتا الحالتين نزل الفن ليكون مجرد وثيقة تثبت شيئا أهم منه . وأما إذا جعل الناقد موضع اهتمامه طريقة التكوين ذاتها التى بسببها أصبح الأدب أدبا والفن فنا ، فإنه بذلك يجعل الصدارة للقيم الأدبية أو الفنية ، لأنه أعطاها الأولوية الأولى ، ونظر إليها من حيث هى غاية فى ذاتها وليست مجرد وسيلة لغيرها ، حتى لو سلمنا بأنها وسيلة « جميلة » مع ذلك ، لأنها برغم جمالها فهى ما زالت « وسيلة » لما هو أهم منها عند من أراد أن يتخطاها للبحث عما وراءها .

وإذا قلنا إن « الشكل » هو جوهر الفن ، فقد قلنا بأن « الوحدة العضوية » بين أجزاء الأثر الفنى الواحد هى سر الإبداع الفنى . فالقيمة الفنية مرهونة ــ وجودا وعدما ــ بالوحدة العضوية حضورا وامتناعا ، والوحدة العضوية هى التى تجعل من « الفرد » الواحد فردا واحدا لا تعدد لهويته برغم الكثرة الهائلة التى تدخل فى كيانه . ولقد حدثتك عن وجهة نظرى (فى الفقرة السابقة) عن أهمية « التفرد » الذى لا يكون له شبيه بين كائنات الدنيا بأسرها ــ ما مضى منها وما هو كائن ــ فى أن يكون الأدب أدبا أو الفن فنا .

لقد سئل هنرى مور ــ إمام فن النحت فى عصرنا ــ كيف اختلف فنه النحتى كل هذا الاختلاف البعيد ، عن فن النحت كما عرف أيام النهضة الأوروبية ؟ فأدهش الجميع حين أجاب السائل بقوله : إنه لا فرق فى الجوهر

بين نحته ونحت رجال النهضة ، لأنهم جميعا يلتقون عند الأساس وهو « الفورم » . وبعد ذلك لكل فنان أن يحقق الفورم على الوجه الذى يراه . وما هو الفورم أو الشكل أو الصورة ؟ إنه هو الوحدة العضوية بين الأجزاء . التى تجعل كل جزء مؤثر ومتأثر ببقية الأجزاء جميعا . وهكذا الحال فى الكائن الحى . لا يستقل فيه عضو عن سائر الأعضاء . برغم أن لكل عضو منها وظيفته الخاصة . فلا الرئتان تتنفسان بغير قلب ، ولا القلب يضخ دما فى أوعيته بغير رئتين . ولا المعدة والأمعاء تفعل فعلها بغير دم وتنفس . وهكذا ينبغى النظر إلى ما ننظر إليه من قصائد الشعر وروايات وتصوير ونحت وعمارة وموسيقى . وهكذا تكاملت فكرتى عن العملية النقدية : الشكل محورها ، والفردية الفريدة طابع مضمونها ، وكلاهما يعتمد فى إظهاره على يد الناقد إلى وقفة عقلية تحليلية ، تجعل النقد أدخل فى باب الفكر العلمى منه فى باب الذوق الشخصى (اقرأ مقالة « الشكل وأهميته » فى كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») .

٦

فى صيف ١٩٥٤ كنت قد فرغت من مهمة الأستاذية الزائرة التى فى سبيلها قضيت فى أمريكا عاما جامعيا سجلت أحداث حياتى الثقافية خلاله فى كتاب « أيام فى أمريكا » ـ كما قد أسلفت القول فى موضع سابق ـ لكننى قبيل عودتى إلى مصر ، طلب إلىَّ (أعنى أننى لم أطلب ، بل طلب إلىَّ ـ والفعل هنا مبنى للمجهول) أن أواصل البقاء فى الولايات المتحدة حينا ، أقضيه ملحقا ثقافيا بالسفارة المصرية بواشنطن . وإننى لأستعرض أيام عمرى كلها منذ وعيت ، فلا أجد فى حياتى ما هو أشق من الشهور التى قضيتها فى ذلك الموقع ، وكان ذلك راجعا إلى طبيعة الظروف أكثر مما هو راجع إلى الأفراد

الذين قضيت معهم تلك الفترة المنحوسة . فما من فكرة طيبة كونتها عن نفسى عبر السنين . إلا أصر شيطان تلك الظروف التعسة أن يحطمها . فإذا كانت قبل ذلك قد توهمت بأننى على شيء من العلم ، فقد سخر ذلك الشيطان من كل علم فى جعبتى . وإذا كنت قد حسبتنى قبل ذلك على شيء من تماسك الشخصية ، فقد وسوس لى ذلك الشيطان بأننى فى ميزان التقدير نفخة هواء . وما أشدها مفارقة بين تلك الشهور العشرة التى قضيتها فى السفارة المصرية مرغما كارها ، وشهور عشرة أخرى سبقتها مباشرة ، هى التى قضيتها أستاذا زائرا فى الجامعات ، فيشهد الله كم كان أثرى وتأثيرى أثناء أستاذيتى بالجامعات قويا وعميقا ، وكم جذبت الإشتباه وأضحيت فى القوم محور اهتمام شديد ، فأين تلك المكانة من موقف أريد لى فيه أن أكون صغيرا بالقياس إلى آخرين . لم يكن عندهم شيء إلا وكان ذلك الشيء جزءا يسيرا مما عندى .

هى شهور عشرة شقيت فيها نفسا ، وصغرت فيها قدرا . لولا أننى عوضت شيئا من ذلك الخسران بكسب أحصله من القراءة إذا ما أويت إلى منزلى . فكان بين ما خططت لقراءته . أن أتعقب حركة النقد الأدبى فى أمريكا يومئذ ، وبصفة خاصة فيما كانوا يسمونه هناك بالنقد الجديد . ولم ألبث أن عثرت على ما يصح أن أجعله نقطة ابتداء ، هو كتاب « النقد الجديد » الذى صدر سنة ١٩١١ لمؤلفه « سنجارن » الذى وجدته معدودا كالإمام فى مجال النقد ، يشار إلى اسمه فيشار إلى حجة تستمع إلى قوله الآذان .

فما ذلك « الجديد » فى النقد . كما أورده سنجارن فى كتابه الذى بات مرجعا يرجع إليه كلما أشكل أمر على أحد التابعين فى موضوع النقد الجديد .

كتبت فى ذلك يومئذ . فكان بين ما قلته (راجع مقالة « الليلة والبارحة » فى كتاب « قشور ولباب ») :

« ... الجديد عند سنجارن وتابعيه ـ وسترى بعد قليل أنهم هم الذين يطبعون الحركة النقدية فى أمريكا اليوم (كتب هذا سنة ١٩٥٤) بطابعهم . هو باختصار شديد أن يكون الأثر الأدبى نفسه موضع الاهتمام والدرس .

فأنت تعلم أن الناقدين ليسوا فى ذلك على كلمة سواء . فإذا ما صدر أثر أدبى ، كان هنالك بصدوره أربعة أشياء : « الكتاب الذى صدر ، والكاتب الذى أصدره والمحيط الذى ظهر فيه مكانا وزمانا . والناقد الذى يريد أن يتناوله بالدراسة الأدبية . فأى هذه الأربعة يكون محور الاهتمام الأول ؟ ... » وإجابة أنصار « النقد الجديد » عن هذا السؤال . هى أن الأولوية هى للأثر الأدبى نفسه . فيدرس « النص » ذاته بغض النظر عن مؤلفه وظروفه . وبغض النظر عن أهواء الناقد نفسه وميوله . فأمام الناقد ترقيم على صفحة من كتاب . وهذا الترقيم هو مجاله الذى لا مجال له سواه . فهمته ـ إذن ـ هى أن يحلل هذه التشكيلات اللفظية التى انتشرت أمامه . ليرى كيف ركبت أجزاؤها .

« يظل سنجارن يعيد فى كتابه مرة بعد مرة قوله « النص ولا شىء إلا النص » . « الكلمات المرقومة على الصفحة » هى موضوع النقد : وتحليلها وتشريحها وفحصها من جميع وجوهها . هى مهمة الناقد . إن الأثر الأدبى لا ينبغى أن يعتمد فى تفهمه على شىء سواه . وإذن فلابد أن تكون كل العناصر كائنة فيه وبين دفتيه . فإن اضطرتك كلمة فى الكتاب . أو عبارة فيه . إلى الرجوع إلى شىء فى البيئة لتفهم معناها . فلا يزال معنى الكلمة أو

العبارة هو الذى يشغلك » (راجع مقاله « الليلة والبارحة » فى كتاب « قشور ولباب » .

ذلك هو « الجديد » ، فكتبت فى المقالة المذكورة أقول : « هل يسع دارسا عربيا إلا أن يسأل : أين الجديد ؟ وأين ـ إذن ـ ذهب عبد القادر الجرجانى والآمدى ؟ » والحق أنى لم أجد يومئذ فرقا جوهريا بين ما أراده أصحاب النقد الجديد من الكتاب على « النص » ذاته تحليلا وتشريحا ، ومعظم النقاد العرب الأقدمين ، حين تناولوا بالنقد قصيدة من الشعر ، إذ تكاد لاترى شيئا فى نقدهم إلا الانحصار فى النص الذى أمامه ، وفى مقارنات يجريها بينه وبين نصوص أخرى ليزيد الأمر وضوحا .

وسواء أكانت تلك هى حقيقة الأمر أم لم تكن ، فلقد جاء ما قرأته عن اتجاه النقد الجديد ـ وكان يمثله فى أمريكا يوم أن كنت أتابعه هناك (١٩٥٤ ـ ٥٥) بلاكمير ـ فالحق أننى أحسست كأنما أتزود بزاد من جنس الزاد الذى ألفت أن أغتذى به . فموقفى « الخاص » فى نظرية النقد شديدة الشبه بما قرأته عن حركة النقد الجديد . لكننى لم أستمد رؤيتى النقدية من تلك الحركة ، بل لعل منشأ رؤيتى تلك هو أنها رؤية تجىء نتيجة طبيعية لمن أخذ نفسه بمنهج التجريبية العلمية (الوضعية المنطقية) كما أخذت نفسى . فكان المنهج الفلسفى والمنهج النقدى عندى متسقين اتساق النتيجة ومقدمتها ، فكأنهما صفحتان من كتاب واحد .

٧

الفلسفة ، والأدب ، والفن ، منسوجة كلها فى مخيلتى فى رقعة واحدة محبوكة الخيوط ، أميز فيها بين خيط وخيط ، فأدرك أن هذه فكرة فلسفية ،

وتلك صورة شعرية ، والثالثة لوحة تآلفت عليها الألوان والخطوط . ولكنى إذ أميز الخيوط بعضها من بعض على هذا النحو ، أعلم أنه لا يمكن فهم الواحد منزوعا عن الآخر فى ثقافة العصر المعين . فما أيسر ـ بعد شىء من نفاذ البصيرة ـ أن أرى أن الفكرة الفلسفية المعينة ما كان لها أن تظهر فى عصرها المعين إلا مقرونة بلون خاص من الشعر والرواية ، وضرب خاص من التصوير والنحت والعمارة .

هل كان يمكن لعصر النهضة الأوروبية أن يشهد فى فاتحته رحلات كولمبس وغيره ، تشق بحار الظلمات نحو هدف مجهول إلا فى الخيال والأمل ، وألا تؤدى تلك الروح المغامرة المخاطرة المنطلقة إلى الكشف ، إلى مغامرة كشفية أخرى شبيهة بها ، تجول بين أنجم السماء ومجراتها وكواكبها لتعرف ما لم يكن معروفا من قبل ، فيظهر جاليليو وكوبرنيق ونيوتن ؟وهل للمغامرين فى البحر وفى جو السماء بحثا وتنقيبا ، ألا يكون فى أسرتهم أفراد يجوبون للكشف عن عالم آخر ، عالم خبىء فى الرءوس ، ألا وهو « العقل » فكيف يعمل ؟ وما حدوده فى العمل ؟ وإلى أى حد يوثق به ؟ وتلك كانت مهمة الفلاسفة إبان تلك النهضة الشاملة . وإذا كان ذلك هو المناخ العام ، فكيف يجىء الشعر إلا كما جاء على لسان شكسبير يجريه فى مسرحياته التى حطم بها ثلاثة قيود كبرى كانت تقيد المسرحية الشعرية من قبله ، هى قيود ما كان يسمى بوحدات المكان والزمان والحبكة . فلا قيد شكسبير نفسه بأن تنحصر المسرحية فى مكان واحد ، ولا قيد نفسه بأن تنحصر فى يوم واحد ، ولا قيد نفسه بأن تكون ذات حبكة روائية واحدة . ثم ـ مرة أخرى ـ إذا كان ذلك هو المناخ العام فى اختراق الآفاق وجوب البحار والسماء وأنحاء الأرض ، وفى الغوص إلى دخيلة الإنسان للكشف عن خفايا نفسه وعقله . فهل كان

يمكن لفن التصوير على أيدى عمالقته مايكل أنجلو ورفائيل وغيرهما . ألا يضيف إلى الصورة بعدا ثالثا بعد أن كانت طوال تاريخها الأسبق منذ تصوير الفراعنه على جدران معابدهم ، ذات بعدين ؟

ثقافة العصر الواحد متماسكة الخيوط . فانظر إلى حياتنا الثقافية فى مصر خلال العشرينات ـ مثلا ـ وقد جاءت صدى للثورة السياسية سنة ١٩١٩ ، فماذا ترى ؟ ترى عدة ثورات أخرى ، كل ثورة منها تتناول فرعا من فروع الحياة الثقافية لتخرجه من جموده أو لتنشئه من العدم . فكان فى الشعر ثورة على يدى مدرسة الديوان ، وكان فى الموسيقى ثورة على يد سيد درويش ، وكان فى الاقتصاد القومى ثورة على يد طلعت حرب ، وكان فى النقد الأدبى ثورة على يد طه حسين . وكان فى أدب المسرح ثورة على أيدى أحمد شوقى من جهة وتوفيق الحكيم من جهة أخرى . ثم كان فى الفن التشكيلى أكثر من الثورة ، إذ كاد أن يخلق ذلك الفن من العدم .

كانت تلك هى طريقتى فى النظر إلى الحياه الثقافية عند غيرنا وعندنا ، فإذا لم أجد بين الفروع وحدة تضمها فى روح واحد . رجحت أن يكون ثمة نقص يعاب ، نعم كانت تلك هى طريقتى فى النظر منذ الأربعينات وما بعدها ، ولقد حبانى الله ميولا فطرية تعددت حتى وسعت منطقية التفكير الفلسفى ، وقابلية التذوق للأدب وللفن معا ، وهو تذوق قد يعقبه آنا بعد آن محاولات النقد القائم على التحليل والتعليل ـ كما أسلفنا القول فى العلاقة المتعاقبة بين التذوق والنقد ، ومن هنا ترابطت فى مخيلتى الفلسفة والأدب والفن فى رقعة واحدة محبوكة الخيوط ، كما قلت فى مطلع هذه الفقرة من الحديث .

وهو ترابط لعله كان يبدأ معى بالفكرة الفلسفية أولا ، ثم تنعكس تلك الفكرة فى طريقة فهمى للأدب ورؤيتى للفنون التشكيلية . فلا غرابة أن جاء اتجاهى فى الفلسفة نحو التجريبية العلمية أولا ، ثم انعكس هذا الاتجاه فى طريقتى فى نقد الأدب والفن (راجع على سبيل المثال فى كتابى « فى فلسفة النقد » مقالة « الصورة فى الفلسفة والفن » ومقالة « تحليل الذوق الفنى ») .

وإذن فهى لم تكن مصادفة ، حين أنشئ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب (ثم أضيفت العلوم الاجتماعية فيما بعد) أن وجدتنى عضوا فى لجنتين من لجانه : لجنة الفلسفة ولجنة الشعر ، كما وقع علىَّ اختيار وزارة الثقافة ـ فى الوقت نفسه تقريبا ، عضوا فى لجنة تفرغ الفنانين والأدباء ، وعضوا فى لجنة المقتنيات الفنية . ولبثت عضوا فى تلك اللجان التى جمعت بين الفلسفة والأدب والفن ما يقرب من عشرة أعوام ، أو يزيد عليها ، إلى أن سافرت لأغترب عن مصر فترة من الزمن .

وإنى لأشهد الله بأنى قد تعلمت من الزملاء فى تلك اللجان ما جعلنى أرهف ذوقا وأعمق غورا ، حتى تبلورت لى نظرة خاصة فى الأدب وفى الفن ، تكاملت على أحكم وجه مع نظرة كانت بالفعل قد تحددت لى معالمها فى منهج التفكير الفلسفى . وتستطيع أن تراجع كتابى « مع الشعراء » لترى محاولة هاوية لم تحترف دراسة الشعر ولا تدريسه ، لكنها تذوقت ثم نقدت . وكان الأفق من السعة بحيث شمل شاعرا تقليديا كالبارودى ، إلى شاعر مجدد كالعقاد ، إلى شعراء من طلائع الشعر الحديث مثل صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطى حجازى ، كما شمل إلى جانب الشعراء العرب نابغة الشعر الإنجليزى شيكسبير ، وعملاق الشعر الهندى طاغور .

الفصل السابع

عقل ووجدان معا

١

أستطيع أن أوجز العمل الفلسفى الذى أنجزت معظمه خلال الخمسينات ، والذى عرضته ـ أساسا وتفصيلا ـ فى كتاب « المنطق الوضعى » بجزأيه ، وكتاب « خرافة الميتافيزيقا » ، وكتاب « نحو فلسفة علمية » ـ فى عبارة واحدة تقول : تستخدم اللغة بطريقتين أساسيتين : أولاهما تجرى مع منطق العقل ، وهى التى يجوز أن يقال فى قضاياها إنها صادقة أو كاذبة استنادا إلى مقاييس موضوعية مشتركة بين الناس . والأخرى تجىء تعبيرا ذاتيا عما يخالج المتكلم من مشاعر ، على اختلاف تلك المشاعر ، وهاهنا لا منطق ولا قضايا تقاس بمقاييس موضوعية لتفرقة بين حق وباطل ، وإنما هو المتكلم وحده الذى يؤمن بصدق تعبيره عن شعوره ، ولا يغير الموقف أن يوافقه الآخرون على دعواه أو لا يوافقونه .

ولما كان التفكير العلمى وحده هو الذى جعلته مدار الاهتمام فى المؤلفات المذكورة ، فلم يكن حديثى فيها يمس الجانب الوجدانى فى كثير أو قليل . لكن انصراف الاهتمام إلى جانب واحد ، هو جانب العلم ومنهاجه ـ وهو نفسه جانب « العقل » ـ لم يكن يعنى إنكار الجانب الوجدانى من فطرة الإنسان وحياته ، فلا ينكر الجانب الوجدانى إلا مجنون .

وفى أوائل سنة ١٩٦٠ أصدرت كتابا صغيرا أحدث شيئا من الدوى عند القراء ، وهو كتاب « الشرق الفنان » ، جاء بمثابة حجر الزاوية فى بناء فكرى جديد ، ظهرت معالمه الكبرى خلال السبعينات فى سلسلة كتب كان أهمها : « تجديد الفكر العربى » و « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » و « ثقافتنا فى مواجهة العصر » ـ وهو بناء فكرى جاء ليكمل ـ لا لينتقص ـ ما أنجزته خلال الخمسينات من تحديد لمنهج التفكير العلمى .

فلقد أوضحت فى « الشرق الفنان » المعالم الرئيسية لثلاثة أنماط فكرية ظهرت فى تاريخ الإنسان المتحضر ، وتلك الثلاثة الأنماط فيها طرفان متضادان ووسط بينهما يجمع الضدين فى صيغة واحدة . أحد الطرفين هو الشرق الأقصى الذى كانت السيادة فى إبداعه الثقافى للحدس الصوفى ، وأما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة (ومن بعدها الغرب كله) حيث كانت السيادة فى المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه فى استدلال النتائج من مقدماتها استدلالا له شروطه وضوابطه . ثم جاءت الحياة الثقافية فيما نسميه بالشرق الأوسط ، وسطا يجمع الضدين فى كيان واحد ، ففيه حدس المتصوف وفيه منطق الفيلسوف .

ولم يكن يخطر ببالى عند إقامة ذلك التقسيم ، منهج التفكير الجدلى عند هيجل . ولم يكن تصورى للأمر ذهنيا نظريا يقيم الدعوى ثم يخرج منها نقيضها ، ثم يجمع الطرفين فى تأليف جديد . كلا ، لم يخطر لى شىء من ذلك على بال فقد استقرأت معالم التراث الإنسانى كما شهدته عصور التاريخ بالفعل ، فمن هم الأعلام فى الهند والصين ، وماذا كانت أهم كتبهم التى خلفوها . ومن هم الأعلام فى اليونان القدماء ، وماذا خلفوه . وأخيرا من

هم الأعلام فى التراث العربى ، وما أهم كتبهم التى خلفوها . ولست أظن أن حقيقة الأمر تظل خافية أمام أسئلة حتى ولو لم يكن عند المجيب إلمام واسع بتلك الثقافات وأعلامها ، فمن ذا الذى لا يقفز إلى ذهنه بوذا وكونفوشيوس والماهابهاراتا ، إذا ما ذكرنا تراث الشرق الأقصى ، فإذا ما حضرت أسماء كهذه إلى الذهن ، فهل تخفى طبيعة ما خلفوه ، هل يخفى على أحد أن تراثهم كان أقرب إلى « الحكمة » التى يعبر بها صاحبها عما يحسه ، وكأنه « أديب » يترجم لخبراته ترجمة ذاتية ؟ ثم من ذا الذى تذكر أمامه ثقافة اليونان القدماء ، فلا يقفز إلى ذهنه سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشىء مما خلفوه ، وأن الطابع العام لما خلفوه كان « فلسفة » تضع المبادئ وتستنبط النتائج . وأخيرا من ذا الذى يذكر له التراث العربى فلا تقفز إلى ذهنه أسماء لوامع كالجاحظ والمعرى وابن سينا وابن رشد والغزالى وابن خلدون ؟ ومعهم رجال من أمثال الحلاج وابن عربى ، والذى قد لا تستحضره الأذهان فى يسر ، هو أننا إذا ما حللنا عيون التراث العربى فى شتى ميادينه ، وجدناها نسيجا متآلفا بين فكر عقلى منطقى ، ووجدان صوفى وشعرى ، حتى ليخيل للمتعقب أن اللغة العربية ذاتها قد ركبت تركيبا يحمل الجانبين معا ، فهى منطقية إلى حد بعيد إذا قيست إلى غيرها من اللغات ، ثم هى مشحونة بشحنات وجدانية إلى حد بعيد كذلك .

وشيئا فشيئا مع مر الأيام ، أخذت تلك الازدواجية المتآلفة فى الثقافة العربية ، تبدو أمام عينى وكأنها قابلية فريدة وسمة بارزة ، يمكن أن تكون أساسا متينا لإقامة ثقافة عربية جديدة ، تصون أصالتها وتساير عصرها فى آن واحد ــ والآن إلى شىء من تفصيلات الصورة كما أوردتها سنة ١٩٦٠ فى « الشرق الفنان » .

٢

عندما اخترت لذلك الكتاب الصغير اسم « الشرق الفنان » أردت « بالفن » أوسع معانيه ، وهو أن ينظر الإنسان إلى الوجود الخارجى نظرة ذاتية مباشرة ، كأنما ذلك الوجود خطرة من خطرات نفسه ، أو نبضة من نبضات قلبه ، وتلك هى نظرة الروحانى ، ونظرة الشاعر ، ونظرة الفنان . وهى نظرة تتم على خطوة واحدة ، بخلاف العلم النظرى الذى تتم نظرته إلى العالم على خطوتين : فى الأولى يتلقاه كما تنطبع به الحواس انطباعا مباشرا ، وفى الثانية يستخلص من معطياته الحسية نظريات وقوانين يصور بها مجرى الظواهر والأحداث .

فانظر إلى العالم من داخل تكن فنانا ، أو انظر إليه من خارج تكن عالما ، انظر إلى العالم من باطن تكن شاعرا ، أو انظر إليه من ظاهره تكن من رجال التجربة والعلم ، انظر إليه وجودا واحدا حيا تكن من أصحاب الخيال البديع المنشئ الخلاق ، أو انظر إليه كثرة من ظواهر يصحب بعضها بعضا ، أو يعقب بعضها بعضا ، تكن من أصحاب العقل النظرى الذى يستدل النتائج ، ويقيم الحجة والبرهان . ولك بطبيعة الحال ــ بل ينبغى لك إن أردت لنفسك تكامل الجانبين ــ أن تجمع بين النظرتين ، فتصبح الفنان حينا والعالم حينا .

هما نظرتان إلى الوجود مختلفتان : نظره الفنان الذى يمس الكائنات بروحه ــ إذا صح هذا التعبير ــ ليقف عندها لأنه ينشدها فى ذاتها . ونظرة العالم النظرى الذى يقيم بينه وبين الكائنات حاجزا من قوانينه ونظرياته ، فالجزئية الواحدة تهم العلم من حيث هى مثل يوضح القانون ، لكنها تهم الفنان لذاتها .

ولقد أراد الله للإنسان أن تكون له النظرتان معا ، فبالنظرة العلمية إلى الأشياء ينتفع ، وبالنظرة الفنية ينعم . إلا أن إحدى النظرتين قد تغلب على زيد على حين قد تغلب الأخرى على عمرو ، وكذلك قد تسود إحداهما شعبا ، وتسود الأخرى شعبا آخر ، أو قد تشيع إحداهما فى عصر ، كما تشيع الأخرى فى عصر آخر . وإنى لأزعم أن نظرة الشرق الأقصى إلى الوجود كانت نظرة الفنان ، على حين كانت نظرة اليونان (والغرب بعد ذلك بصفة عامة) نظرة العالم .

ولقد اجتمع الطرفان ـ العقل والوجدان معا ـ فى ثقافة الشرق الأوسط على نحو من التوازن الذى ربما لم يتحقق بالدرجة نفسها فى أية ثقافة أخرى . وإذا قلنا ثقافة الشرق الأوسط فإنما يعنينا منها الثقافة العربية بصفة خاصة ، لأنها هى التى ورثناها فباتت من أهم العناصر التى تتألف منها الهوية العربية فى عصرنا الراهن .

ففى تراثنا اجتمع تأمل المتصوف وتحليل العالم وصناعة العامل ، حتى لقد قال « وايتهد » إن حضارة الغرب كلها ترتد إلى أصول ثلاثة : اليونان وفلسطين ومصر ، فمن اليونان فلسفة ومن فلسطين دين ومن مصر علم وصناعة .

ولقد اجتمع كثير من هذه العناصر دفعة واحدة فى شوارع الاسكندرية القديمة ـ كما يقول « إنج » فى كتابه عن أفلوطين ـ إذ التقى رجال العلم بأصحاب النظرة الصوفية وأصحاب المهارة العملية فى آن واحد . وحين انتقل مركز الثقافة من أثينا إلى الإسكندرية ، لم تكن النقلة تغييرا فى المكان وكفى بل كانت تغييرا فى منهج التفكير كذلك ، حتى جاز لمؤرخى الفكر أن

يفرقوا بين مرحلتين يطلقون عليهما اسمين مختلفين وإن يكونا قريبين . هما : « الهلينية » و « الهلينستية » . الأول اسم لفلسفة اليونان الخالصة التى أنتجتها أثينا ، والثانى اسم لتلك الفلسفة نفسها بعد امتزاجها فى الإسكندرية بالتراث الدينى ، والتراث العلمى ، والتراث الصناعى العملى للمصريين . فقد أدى هذا المزيج إلى ضرب من الثقافة فيه ـ كما أسلفنا ـ تأمل المتأملين وتحليل العلماء . فهى ـ إذن ـ ثقافة فيها عبقرية الغرب وعبقرية الشرق معا .

جاءت الفلسفة الأفلاطونية من أثينا إلى الإسكندرية . فانطبعت بالطابع الشرقى الصوفى على يدى أفلوطين (ولد سنة ٢٠٥ ميلادية) وهو من أبناء اسيوط ، وتعلم فى الإسكندرية ، فأنشا ما يسمى فى تـاريـخ الفلسفـة بالأفلاطونية الجديدة ، التى كان لها بالغ الأثر فيما بعد على فلاسفة المسلمين ، الذين أطلقوا عليها أحيانا اسم مذهب الإسكندرانيين ...

وليس بنا حاجة إلى القول عن روحانية الشرق الأوسط . إنه هو الذى اختاره الله ليكون مهبط وحيه إلى موسى وعيسى ومحمد ، عليهم السلام . فلئن كان العرف قد جرى بين مفكرى الغرب ، على تسمية الحضارة الغربية باسم الحضارة المسيحية آنا ، وباسم الحضارة اليهودية المسيحية آنا آخر ، فيحق لنا نحن أن نسأل : ومن أين جاءتهم الديانتان ؟ إنهما جاءتا من مهدهما ومهبط وحيهما : الشرق الأوسط . فأقل ما يقال فى ذلك هو أنه إن كان من خصائص العقيدتين أن تطبعا العقل بطابع معين فى الفكر ، من شأنه أن يؤدى إلى طابع معين فى العمل . فيستحيل أن يكون ذلك الطابع غريبا على أهل الشرق الأوسط ، الذين تلقوهما وآمنوا بهما ، قبل أن ينقلاهما إلى بلاد الغرب .

لقد كانت الإسكندرية حامية المسيحية فى قرونها الأولى ، وفيها بدأ اللاهوت المسيحى لاول مرة ، ينسق بين العقيدة من جهة ، والعقل الفلسفى من جهة أخرى . مما رسم الطريق أمام أوروبا المسيحية بعد ذلك طوال العصور الوسطى . مما يدل على اجتماع أمرين للمصريين كما زعمنا ، هما القلب بوجدانه والعقل بتحليلاته فى وقت واحد (راجع فقرة ١١ فى كتاب « الشرق الفنان » .

٣

التفكير الفلسفى ـ أينما كان ـ مفتاح هام لفهم طبيعة الأمة التى ظهر فيها ذلك التفكير . فليس من المصادفات العارضة أن نرى الفلسفة الفرنسية عقلية ، والفلسفة الإنجليزية تجريبية ، والفلسفة الألمانية مثالية ، والفلسفة الأمريكية براجماتية ، فماذا نرى فى الفلسفة الإسلامية مما نستدل به على طابع الشرق الأوسط فى الفكر والشعور .

فى الفلسفة الإسلامية نرى المشكلات المعروضة للبحث ، هى مشكلات دينية ، ولكن طرق معالجتها عقلية خالصة . لا فرق فى ذلك بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة المسيحية إبان القرون الوسطى . لا فى نوع المشكلات ولا فى منهج البحث . اللهم إلا أن الفريق الأول مسلم يختار مشكلاته من العقيدة الإسلامية ، والفريق الثانى مسيحى يختار مشكلاته من العقيدة المسيحية . لكن كل فريق منهما يلتمس لعقيدته الدينية أساسا من العقل ، مستعينا فى ذلك بفلسفة اليونان وبالمنطق الأرسطى على وجه الخصوص ، يترسم خطواته فى استدلال النتائج مما ورد فى النصوص التى يحللها كل منهما ـ ونريد بهذه المقارنة أن نوضح جانب « العقل » عند المفكر المسلم ، وأنه فى ذلك شبيه

بالمفكر الغربي فى عقلانيته ، لكنه يضيف إلى ذلك جانبا من الوجدان أبرز ظهورا مما نجده عند زميله فى الغرب .

وليس شرطا ضروريا أن يجتمع العقل والوجدان معا فى كل فرد على حدة ، بدرجة يتساوى فيها مع سائر الأفراد ، إذ الحكم على الثقافة المعينة إنما يبنى على حاصل جمع الأفراد فى المجموعة التى نحكم عليها ، فإذا وجدنا فى مجموعة معينة فلاسفة عقليين وشعراء ومتصوفة يتميزون بغزارة الحياة الوجدانية ، كان من حقنا أن نحكم على ثقافة تلك المجموعة بأنها استطاعت الجمع بين العقل والوجدان بالدرجة التى لا تجعل الأمر فيها عارضا عابرا (راجع عن المتصوفة المسلمين الفقرة رقم ١٤ من كتاب « الشرق الفنان ») .

٤

إذا جاز لنا أن نضع عنوانا وصفيا يلخص اتجاه الثقافة العربية فى كل عصورها المنتجة ، قلنا إنها عقل فى خدمة الوجدان ، فلئن كان العقل والوجدان مقومان أساسيان فى بنية الثقافة العربية ، فلست أظنهما يقعان معا على مستوى واحد ، بل إن للحياة الوجدانية ـ وفيها الإيمان الدينى ـ أولوية تجعلها أسبق ، ثم يأتى نشاط العقل مجسدا فى الفلسفة والعلم وما يتفرع عنهما ، ليخدم الجانب الوجدانى فى تحقيق نوازعه .

ولقد صورت هذه الثنائية المتآلفة فى وجهة النظر العربية ، بصور شتى فيما كتبته . فكتبت تحت عنوان « الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة » فصلا طويلا (راجع ذلك الفصل كاملا فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») أقول فيه :

« صميم الثقافة العربية ـ لا فرق فى ذلك بين قديمها وحديثها ـ هو أنها تفرق تفرقة حاسمة بين الله وخلقه ، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال ، بين الحقيقة السرمدية وحوادث التاريخ ، بين سكونية الكائن الدائم وديناميه الكائن المتغير ، فالأول جوهر لا يتبدل والثانى عرض يظهر ويختفى ، على أنها تفرقة لا تجعل الوجودين على مستوى واحد ، بل تتخذ من عالم الحوادث رمزا يشير إلى عالم الخلود ، فمهما تكن طبيعة الواقع والأحداث ، مما يقع عليه البصر والسمع ، فليست هى إلا علاقات تشير ـ لصاحب البصيرة النافذة ـ إلى الكائن الروحانى الكامن وراءها ، إلى مبدعها ومجريها ، وسواء نظرت إلى الإنسان باعتباره عالما صغيرا ، أو نظرت إلى الكون كله باعتباره إنسانا كبيرا ، ـ وهى مقابلة يكثر ورودها فى ثقافة العرب الأقدمين ـ فإن مادة الجسم فى كلتا الحالتين ، إنما هى ستار يستر وراءه روحا يمتنع على الفناء .

تلك التفرقة الفاصلة بين ظاهر الأمر وباطنه هى المنبت العميق الذى يوضح لنا ما يقسم رجال الثقافة عندنا فى فترات التحول قسمين ، أطلق عليها حينا (فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته) أسماء القديم والجديد ، وحينا آخر (فى أيامنا هذه ـ والإشارة هنا إلى الستينات) أسماء الرجعية والتقدمية ، وذلك أن رجال الثقافة هؤلاء ، كلما عصفت بهم رياح الحوادث ، ونظروا حولهم ، فإذا هذا الهيكل الصورى راسخ كالجبال العاتية التى لا تنال منها الرياح ، ظن منهم فريق أن النجاة هى فى اعتصامهم بأركانه ، وظن فريق آخر ألا نجاة إلا بالخروج منه ليلوذوا بهيكل ثقافى آخر ، أقامته حضارة أخرى ، أثبت العصر نجاحها ، ومهد لها سبيل الصطوة والسيادة ، فأنصار القديم ـ أو الرجعيون ـ هم الذين يلوذون بالمبادئ نفسها ، وبالقواعد

نفسها ، وبالصورة نفسها ، التي ميزت الثقافة العربية الكلاسيكية ، والتي قلنا عنها إنها في صميمها تفرقة بين عالم الأزل وعالم الزوال . وأما أنصار الجديد ـ أو التقدميون ـ فهم الذين يودون لو بتروا الشجرة من جذورها ، فلا يعود الظاهر مردودا إلى الباطن ، ولا الحاضر منسوبا إلى الماضي ، ولا الأحداث محكومة بمبادئ سوى المبادئ التي نقررها نحن المعاصرين لها ، حتى لا نترك قيادة الأحياء للموتى ... ... » ـ تلك هي السطور التي افتتحت بها الفصل المذكور ، ورسمت بها الهيكل الثقافي الذي نحيا على أساسه ، إما انصياعا له وإما خروجا عليه . وهو هيكل ـ كما رأيت ـ قائم على جوهر ثابت ومتغيرات . فأما الجوهر الثابت فمتروك أمره للوجدان ـ الوجدان الديني بصفة خاصة ـ وأما المتغيرات فكثيرا ما نراها موكولة إلى العقل يدبر لها مسالكها . وهكذا جاءت حياتنا ـ وتجيء ـ قسمة بين وجدان وعقل معا : الوجدان يملي أهدافه ، والعقل يسعى إلى تحقيق تلك الأهداف .

٥

إن سؤالا لينشأ ـ وكثيرا ما نشأ ـ فارضا نفسه على العقل يريد جوابا ، وهو السؤال عن مدى إمكان الامتزاج في نفس واحدة بين عقل ووجدان ، مع أن كلا منهما يطلب ما يتنكر له الآخر ، فالعقل يطلب أن تقام البراهين على كل فكرة يتقدم بها صاحبها إلى الناس ، وأما الوجدان فيقبل ما يقبله ويرفض ما يرفضه بلا برهان . وماذا نعني « بالبرهان » الذي يتطلبه العقل دائما شرطا لما يطلب منه قبوله ؟ نعني أحد أمرين : فإذا كانت الفكرة المقدمة مزعوما لها أنها متولدة عن فكرة أخرى أعم منها ، كان على صاحبها أن يبين للناس كيف جاءت الفكرة الأخص من الفكرة الأعم ، شريطة أن تكون

هذه الفكرة الأعم نفسها متفقا على صوابها ، أو على قبولها على سبيل الافتراض ، ولكن قد لا تكون الفكرة المقدمة وليدة فكرة أخرى ، بل هى مستدلة من بينات محسوسة من مرئى ومسموع ، فعندئذ يكون معنى البرهان هو أن تدل الناس على تلك الشواهد ليروها بأعينهم كما رأيتها بعينيك ، أو ليسمعوها بآذانهم كما سمعتها أنت بأذنيك . فأما النوع الأول من البرهان فنراه فى العلوم الرياضية وما يجرى مجراها من ضروب الفكر . وأما النوع الثانى من البرهان فهو ما نراه فى العلوم الطبيعية أو ما يشبهها من أفكار تتصل بالواقع الخارجى .

تلك خلاصة لما نعنيه « بالعقل » . وأما ما ندركه بالوجدان ـ أو بالشعور أو بالعاطفة أو بالغريزة ـ فشأنها شأن آخر . إن صاحب الإدراك فى هذه الحالة ليس عليه إلا أن يقول إنه « يشعر » بكذا وكيت ، ولا يغير من إدراكه ذاك أن تقبله أنت أو أن ترفضه ، إذا قال لك قائل : إنى أحس بالقلق فى هذا المكان ، فلا جدوى فى أن تؤكد له أنك من ناحيتك لا تجد قلقا ، وأنك تشعر فى المكان نفسه بطمأنينة كاملة .

نعود الآن إلى السؤال الذى بدأنا به : أيجوز أن يلتقى فى نفس واحدة عقل ووجدان معا ، كما قد زعمت أنهما يلتقيان فى نفس العربى ، والمصرى بصفة خاصة . إذكان صاحب « علم » وصاحب « دين » فى تاريخ واحد ، والعلم « عقل » والدين « وجدان » لأنه إيمان يصدق بما آمن به ولا يطلب عليه إقامة البرهان . ولقد ذكرنا فيما أسلفناه فى فقرة سابقة ، شيئا من الجواب عن هذا السؤال ، حين قلنا ـ أولا ـ إن اللقاء بين الجانبين لا يشترط له أن يتم فى الفرد الواحد ويكفى أن يتحقق فى مجموعة الناس التى يتكون منها « أمة » ذات ثقافة متميزة ، فيكون من أفرادها من هم أصحاب تفكير عقلى ،

ومنهم من هم أصحاب حالات وجدانية . و ـ ثانيا ـ حين قلنا إن العقل والوجدان إذا ما تلاقيا معا فى ثقافة واحدة ، فإنما يتلاقيان على مستويين متعاقبين ، فلا يكون بينهما صدام ولا تناقض . فقد يجىء الإدراك الوجدانى المباشر أولا ، ثم يعقب ذلك إعمال لمنطق العقل فيما يحقق أهداف ذلك الإدراك الوجدانى . ومثل هذا التعاقب هو الذى نراه بوضوح فى الثقافة العربية . إذ يؤمن المؤمن أولا ، ثم لا عليه بعد ذلك أن يتناول بالتحليل العقلى ما آمن به .

وفى الفصل الذى قدمته بعنوان « فلسفة العقاد من شعره » (راجع الفصل فى كتاب « مع الشعراء ») طرحت السؤال نفسه بصورة أخرى لأجيب عنه ، إذ تساءلت بادئ ذى بدء إمكان أن تلتقى « فلسفة » و « شعر » فى عمل واحد ؟ ومعلوم أن الفلسفة عقل صرف وأن الشعر وجدان خالص . وكان جوابى عن ذلك كما يلى :

« تستطيع الفلسفة والشعر أن يتباينا أشد ما يكون التباين بين شيئين . كما يستطيعان أن يتقاربا ، حتى ليوشك الناظر إليهما أن يختلط عليه الأمر . فيحسب الشعر فلسفة ، والفلسفة شعرا .

ذلك أن للفلسفة معنيين عرفت بهما ، فهى إما أن تفهم بمعنى « الحكمة » التى استخلصها صاحبها من تجربته الحية كما مارسها فى حياته وعاناها . فتجىء عبارته بيانا عن ذات نفسه وما اختلجت به تجاه الكون والإنسان . وإما أن تفهم بمعنى التجريدات الصورية التى يستخلصها المفكر من مفاهيم العلم وقضاياه ، ابتغاء أن يصل إلى المبادئ الأولى التى تقع من العلوم مواقع الجذور من الشجر ، دون أن يدع شيئا من أهوائه وميوله يتسلل إلى عمله .

فإذا كانت الفلسفة بمعناها الأول كاشفة عن سرائر كاتبيها ، فهى بالمعنى الثانى ذكية لكنها لا تفصح عن شيء من خوالج السريرة . إنها بالمعنى الأول حياة ومضمونها ، وهى بالمعنى الثانى فكر وصورته ، بالمعنى الأول هى قلب ولسان وجنان ووجدان . بالمعنى الثانى هى ذهن وذكاء ومنطق وتحليل . إنها بالمعنيين معا تعميم الأحكام . لكن التعميم فى الحالة الأولى يرتكز على خبرة حياة مشخصة فى فرد واحد ، وأما التعميم فى الحالة الثانية فلا ذكر فيه للأفراد . وإن الفلسفة . والشعر ليتباعدان أشد ما يكون التباعد بين شيئين ، حين تدور الفلسفة فى مثل هذا التجريد المفرغ العارى . وإنهما ليتقاربان حين تكون الفلسفة هى حكمة الحياة عند صاحبها . إنهما ليتباعدان حين تريد الفلسفة أن تقول الحق خالصا لا جمال فيه ، ويريد الشعر أن يصوغ الجمال خالصا لا حق فيه . لكنهما يتقاربان حين يريد الفيلسوف أن يسوق الحق مكسوا بثوب الجمال ، أو حين يريد الشاعر أن يصوغ الجمال منطويا على حق » .

ثم أخذت فى ذلك الفصل الذى بدأته بتوضيح العلاقة بين الفلسفة والشعر – أى بين العقل الخالص والوجدان الخالص – وهو الفصل الذى أردت به استخلاص وقفة العقاد الفلسفية من شعره . فكان مما أوردته فى سياق البحث : « أن وقفات الفلاسفة من الوجود صنفان : فوقفة يرى بها صاحبها الوجود وكأنه روح تفرعت عنها مادة تجسدت فى الكائنات التى تراها من حولك ، ووقفة أخرى يرى بها صاحبها الوجود وكأنه مادة تفرعت عنها روح تتمثل فى الموجودات اللامادية التى نعرفها ، من عقل وحياة وغيرهما ، والعقاد ينتمى إلى الصنف الأول . لكن هذا الصنف الأول يتشعب فروعا مختلفة باختلاف الصفة الجوهرية التى توصف بها الروح : أهى فى جوهرها

« عقل » أم هى « إرادة » ؟ أم هى شعور ووجدان ؟ والعقاد ـ كما يبدو لى من تتبع شعره ـ مؤمن بأن الأصل الروحانى الأول ، قوامه وجدان وعاطفة ، لأن جوهره الحب ، ومن الحب تنشأ الحياة ... » ـ وشيء كهذا هو ما قصدت إليه حين قلت إن الثقافة العربية ، قوامها عقل ووجدان معا ، يتآلفان فينتجان العلم حينا ، والشعر والتصوف حينا آخر ، غير أن الأولوية بينهما للوجدان ، لأن الأولوية عند العربى للروح .

٦

وفيما أسميته « ثنائية السماء والأرض » (راجع هذا الفصل فى كتابى « تجديد الفكر العربى ») وضعت فكرة التآلف بين العقل والوجدان فى بنائنا الثقافى ، فى صورة أخرى ، فقلت :

« ... لقد نشأت لنا فى عصرنا صراعات فكرية جديدة ، تولدت عن ظروف العصر ومناخه ، فكان لابد لنا من وقفة إزاءها ، وأهم تلك الصراعات الفكرية التى عانيناها منذ أول القرن الماضى ، وما نزال نعانيها فى حدة ، هى طريقة اللقاء التى نوائم فيها بين علوم حديثة ، شاءت تطورات التاريخ أن تظهر فى أوروبا وأمريكا ، وكان لزاما علينا أن نتقبلها كما هى ، أو على الأقل ، أن نتقبل منها ما نحن قادرون على متابعته بما لدينا من إمكانات تعليمية وعلمية ومعملية ، أقول إن أهم الصراعات الفكرية التى نعانيها ، منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث ، هى طريقة اللقاء التى نوائم فيها بين تلك العلوم الحديثة من جهة ، وبين تراثنا الفكرى من جهة أخرى ... ... ولو وضعنا المشكلة فى عبارة مبسطة ، قلنا : إنه إذا كان موضع الإشكال الفلسفى عند أسلافنا ، هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة

ومنطق العقل ، فقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان (قاصدا بذلك : بين العقل والوجدان) .

لقد فشل الغرب نفسه ـ وهو واضع العلم الحديث ـ أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين ، فكان له العلم . ولكنه فقد الإنسان . وليس هذا الاتهام من عندنا ، بل يكفى أن نتتبع الأدب فى أوروبا وأمريكا اليوم ـ والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل فى نفسه ـ لنرى ما يحسه الناس هناك فى دخائل صدورهم من ملل ، وسأم ، وضيق ، وحيرة ، وضياع ، إن الإنسان هناك يساير عصره العلمى فى مقتضياته . لكنه لا يجد الفراغ ليخلو إلى نفسه ويصغى إليها ، كأنما كل فرد هناك هو فاوست ، أغراه الشيطان بأن يبيع نفسه من أجل علم يحصله أو مال يكسبه ، أو قوة يستبد بها ويطغى . ولسنا نقول ذلك وفى أذهاننا أقل ذرة من رغبة فى التهوين من شأن العلم والمال والقوة . بل نقوله لنؤكد ضرورة أن يضاف إليها شيء آخر هو القيم الخلقية والجمالية التى تجعل من الإنسان إنسانا بالعمق ، بعد أن جعل منه العلم والمال والقوة إنسانا بالطول والعرض .

وإنى لأعتقد أن مثل هذا الصراع بين الطرفين ـ بين مقتضيات العلم ومقومات الإنسان ـ والرغبة فى إيجاد الحلقة التى توفق بينهما فتزيل الصراع . هو ما تختلج به نفوسنا نحن ، أبناء الأمة العربية اليوم ... »

ثم حاولت المحاولة نفسها ـ محاولة أن أبين ما تكتمل به الشخصية العربية ـ فعرضت الأمر فى صورة أخرى . نظرت فيها نظرة مستقبلية ، أكثر مما نظرت فيها إلى تاريخنا الماضى ، وذلك فى فصل بعنوان « ثنائية الطبيعة والفن » (راجع الفصل فى كتاب « تجديد الفكر العربى ») فبدأت فيه الحديث قائلا :

« نريد للمواطن العربى أن يولد من جديد ، ولادة تتقاطع عندها خصائص الماضى وملامح الحاضر ، والحق أن كل ولادة ـ لو استقام لها الطبع ـ هى حدث جديد ، يضمن البقاء للأبوين ثم يضيف إليهما جديدا يتميز به ، فردا بغير شبيه ، ولو جاء الولد صورة لأبويه ، لكان إلى نتاج المصانع والمطابع أقرب منه إلى غرس الحياة ونبتها . فعجلات المطبعة تخرج لك من الأصل الواحد ألوف الصور ، كل نسخة منها ككل نسخة ، الخطأ هنا كالخطأ هناك ، والصواب هنا كالصواب هناك ، والصفحات تتماثل بداية ونهاية ، وتتشابه أسطرا وسياقا . إنها كثرة عددية ، لكنها كثرة تحكى الحكاية عينها ، فالواحدة منها تغنى عن سائرها . وما هكذا الحياة الخصبة الغنية الولود . فشجيرات التفاح تنتمى إلى أسرة واحدة ، ولكن أبت لها الحياة إلا أن تجيء كل شجيرة منها وقد تميزت من أخواتها فى شيء ـ قل أو كثر ... » .

وبعد هذه الفاتحة التى بدأت بها الحديث ، ملحا على أن يجيء مستقبلنا مختلفا عن ماضينا اختلافا يعلو به نحو الأفضل ، شريطة أن تظل الروابط موصولة بيننا وبين آبائنا ، ولكن كيف ؟ يكون ذلك إذا نحن حافظنا على الهيكل العام الذى بنيت عليه ثقافتنا الأصيلة ، لكن لنا أن نملأ الإطار بمضمون حيوى جديد . فكما أن علوم الطبيعة وإبداعات الفنون تسيران معا فى خطين متوازيين : ففى علوم الطبيعة « عقل » يعمل ، ويسوى بين البشر أجمعين ، وأما فى بدائع الفن فلكل فنان طابعه الفردى الخاص يستمده من حياته الباطنية التى لا يشاركه فيها إنسان آخر . فكذلك يكون موقفنا : نشارك العالم الراهن فى علومه ، وننفرد بما هو وجدان قومى خاص ، وأهم ما فى هذا الجانب الوجدانى الخاص المميز ، عقيدتنا الدينية ، وبعض تقاليدنا الأسرية ، وملامح ذوقنا فى مجال الأدب والفن .

٧

إن هذه العلاقات المتداخلة المتشابكة بيننا اليوم وبين حاضرنا وماضينا ، لتبلغ من التعقيد أحيانا ذلك الحد الذى لا ندرى معه ماذا ندع وماذا نختار . بل ولا ندرى كيف نختار ما نختاره ولا كيف نهمل ما نهمله . وذلك لأن مواقف حياتنا كثيرة ومنوعة ، وما يصلح لأحدها لا يصلح للآخر ، فلا جدوى من أن نرسل المبادئ والقواعد إرسالا مطلقا من القيود ، ثم نظن أننا قد حللنا المشكلة حلا صحيحا . فإذا كنا - مثلا - فى موقف ننشئ فيه مصانع للحديد والصلب ، فلا محل للسؤال : ماذا نأخذ من ماضينا ؟ وإذا كنا فى موقف ندرس فيه بعض معالم العمارة الإسلامية ، فلا محل لسؤالنا عن العصر وعمارته ، على أن الكثرة الغالبة من المواقف فيها ما يستدعى الاهتداء بماضينا - القريب أو البعيد - وفيها ما يستوجب النظر فيما يقرره عصرنا الحاضر بشأنه .

والسؤال الذى أحصر الحديث فيه الآن هو عن الحالات التى ننقل فيها عن ماضينا لحاضرنا ، كيف يكون هذا النقل ؟ إنه لا يعقل أن يجىء هذا النقل حرفا بحرف ، فمحال أن تتشابه الظروف مدى قرون تعد بالعشرات .

فماذا يصنع العربى المعاصر تجاه ماضيه ؟ لقد طرحت هذا السؤال على نفسى مرة بعد مرة ، وأجبت عنه فى محاولات متكررة وبصور مختلفة ، لكن الفكرة جوهرها واحد فى جميع المحاولات ، وهو أن نجىء امتدادا للماضى من حيث الإطار لكننا نغير فى المضمون الحى ما تغيرت ظروف الموقف . وما ذلك الإطار إلا أن نصنع صنيع آبائنا فى المجاورة بين العقل والوجدان فى توازن ، فلا يكون رجحانا لجوانب الواقع الحسى والنظرة العلمية الحسابية ، كما لا يكون رجحانا لجوانب العاطفة والرغبة والانفعال والغريزة ، فلكل ميدانه ولكل منهاجه ولكل وسائله وأهدافه .

وكان بين تلك المحاولات ما كتبته بعنوان « ترجمة الماضى إلى حاضر » (راجع ذلك فى كتاب « هموم المثقفين ») حيث شبهت الموقف هنا بطريقة الترجمة عندما يتصدى شاعر لترجمة شعر من لغة إلى أخرى . فعندئذ يختلف الأمر عن الترجمة العلمية التى يلتزم فيها المترجم كلمات النص الذى يترجمه .

« ... ماذا نصنع لنعيش ماضينا فى حاضرنا ؟ ... لقد طاف بفكرى أن يكون المطلوب شيئا من « الترجمة » الحضارية . فكما أن عملية الترجمة تحول النص المترجم إلى صورة جديدة مع احتفاظها بمعنى النص كاملا . فكذلك قد تكون عملية التحول التى نريدها ، إذ أن لدينا ما يشبه النص الذى نتشبث بأن يظل لبه مصونا من العبث . لكننا فى الوقت نفسه نريد له أن يتخذ صورة جديدة مقروءة لمن يعجز عن قراءته فى صورته الأصلية .

وما أن طافت هذه الخاطرة بفكرى . حتى رأيت أن تكون خطوتى الأولى فى تناول الموضوع نظرة فاحصة بعض الشىء لعملية الترجمة نفسها . لعلها تضىء الطريق . وكان أول ما ورد إلى ذاكرتى عندئذ . عبارة كنت قرأتها لكاتب هندى . قال فيها إن للترجمة تاريخا طويلا راسخا فى الفكر العربى . وكان ذلك منذ عصر المأمون . حين أنشأ « دار الحكمة » فى بغداد لتقوم على ترجمة التراث اليونانى من فلسفة وعلم . ولم تكن الهند كذلك ـ كما قال هذا الكاتب الهندى ـ إذ لبثت الثقافة الهندية طوال عصورها محرومة من مثل هذه الروافد . ولم تأخذ فى فتح أبوابها للترجمة إلا منذ القرن التاسع عشر .

فلا بأس ـ إذن ـ بالنسبة إلينا . نحن العرب ، فى أن يكون النموذج الماثل فى عملية الترجمة معيارا يقاس إليه . غير أن الترجمة ليست كلها على غرار واحد ، وإن اتفقت على أن تكون دائما أمينة بقدر المستطاع على المضمون

المراد نقله من حالة إلى حالة . فهنالك ـ أولا ـ الترجمة التى تلتزم النص جملة جملة ، وأكاد أقول كلمة كلمة ، لولا أنى أعلم أن ذلك محال ، وتلك هى الترجمة التى تكون فى النصوص العلمية أو ما يشبهها ، فهاهنا لا مناص من تتبع الأصل كما هو ، فلا يجوز للمترجم أن يضيف إليه من عنده ، ولا أن يحذف منه ما لا يتفق مع هواه ، إنه قد يجد فى العبارة الأصلية تكرارا ، وعندئذ ينبغى له أن يورد مثل هذا التكرار فى ترجمته ، أو قد يجد فيها ما يظنه سخفا أو خطأ ، فلا يجوز له أن يحول السخف إلى جمال يتبرع به ، ولا أن يصحح الخطأ بصواب من عنده . وهنا نذكر عبارة قالها الدكتور جونسون ـ الأديب الإنجليزى فى القرن الثامن عشر ـ إذ قال : لا تحاول قط ياسيدى أن تتفوق على من تترجمه ، وليس هذا النوع من الترجمة الحرفية ـ كما يقولون ـ هو ما نعنيه ، إذ نتساءل هل يمكن ، وكيف يمكن أن نترجم تراثنا ترجمة حضارية ، بمعنى أن نحافظ على عبيره فى حياة معاصرة ؟ أقول إن هذا النوع من الترجمة ليس هو ما نعنيه ، لأنه لو كان الأمر كذلك ، لأعدنا القديم نفسه بلا تغيير ، سوى أن نحول المخطوط ـ مثلا ـ إلى مطبوع ، أو أن نحول المطبوع إلى مطبوع ومشروع ، أو أن نغير الورق الأصفر إلى أبيض ناصع مصقول .

لكن للترجمة صورا أخرى ، منها ترجمة الشعر من لغته الأصلية إلى لغة أخرى . صحيح أن الرأى يجمع على أن ترجمة الشعر مستحيلة ، ... ... غير أن تاريخ الآداب العالمية قد شهد ترجمات للشعر ، فترجم شيكسبير إلى لغات كثيرة ، وترجمت إلياذة هومر ... وترجم الخيام ترجمات ذائعة الصيت ، كترجمة « فتزجرولد » لها . فلنقف هنا وقفة متأنية ، باحثين عن جوهر الترجمة عندما تكون نقلا للشعر من لغة إلى لغة ، لأننا نلمح فى مثل هذه

الترجمة شيئا هاما مما نريد تحقيقه عند « ترجمتنا الحضارية » التى تضع تراثنا فى إطار جديد . هو إطار العصر الحاضر بكل ما فيه من علوم وتقنيات .

ماذا يصنع مترجم الشعر ؟ إنه بالبداهة لا ينقل عن النص كلمة كلمة . بل هو لا ينقله جملة جملة . إنما هو ينقله ـ على أحسن الفروض ـ مقطوعة مقطوعة ... ... فالشاعر الإنجليزى عندما ترجم رباعيات الشاعر الفارسى (الخيام) كان أقرب إلى من يحول الخبز واللحم فى طعامه إلى دماء تجرى فى عروقه ، فهذه الدماء هى فى الحقيقة « ترجمة » لما كان أكله من لحم وخبز ... هاهنا تكون الترجمة خلقا جديدا ، لكنها فى الوقت نفسه هى هى الأصل الذى هى ترجمته . إنها أقرب إلى ما يصنعه النحل وهو يحول الزهر إلى عسل ، منها إلى النمل الذى يدع طعامه مخزونا كما وجده ... ... » .

٨

علاقتنا الفكرية والوجدانية بأسلافنا تحتاج إلى مزيد من التوضيح ، لأنها مصدر كثير من الخلط والخطأ . فهنالك مقدمتان يجب التسليم بهما ابتداء . ومع ذلك فهما مقدمتان قد تبدوان متناقضتين لا تجتمعان معا على صواب واحد . وهما ـ أولا ـ الإقرار بوجوب أن تكون بيننا وبين آبائنا صلة موصولة الحلقات بحيث لا يتعذر على الفاحص أن يرى الخط الفكرى والوجدانى مستمرا بيننا وبينهم ، لأنه بغير هذه الاستمرارية ينتفى أن يكون لنا معهم تاريخ واحد مترابط الفصول والمراحل . و ـ ثانيا ـ الإصرار على أن يكون لنا حياة فكرية ووجدانية خاصة بنا ومتميزة ، وإلا كنا أجيالا من أشباح وظلال ، جاءت لتحاكى الأولين الأصلاء . وإذا نحن أقررنا هاتين المقدمتين

معا ، برغم ما بينهما من شبهة التناقض ، فكيف ـ إذن ـ يمكن الجمع بينهما فى حياة ثقافية واحدة ؟

فأما المقدمة الأولى ، التى تحتم أن يكون بيننا وبين الأسلاف صلة تضمن استمرارية السير فى طريق واحد ، فأحسب أنها لا تثير خلافا ، اللهم الا عند جماعة تريد لنا أن ننشق على ماضينا لنضم أنفسنا إلى ثقافات أجنبية وكأننا جزء منهم ، لكنها جماعة يغلب عليها الانفعال الذى لا يترك شيئا يمكث فى الأرض . وإنما الذى يدعو إلى الوقفة المتأنية العاقلة ، هو ما جاءت المقدمة الثانية لتقرره ، وهو ضرورة أن يكون لنا نحن المعاصرين استقلال متميز فكرا ووجدانا ، بحيث تكون الصلة الرابطة بين الأوائل والأواخر شبيهة بالصلة بين أوراق الشجرة وجذورها ، فهنالك بين الطرفين خط حيوى لا ينكر ، وإلا لما وجدت الأوراق غذاءها ، ولكن الأوراق ـ مع ذلك ـ ليست هى الجذور ، بل ولا تشبهها من الظاهر فى شىء .

وأبسط برهان نسوقه على وجوب الاختلاف العميق بين حاضرنا الفكرى والوجدانى وماضينا ـ من حيث المضمون حتى وإن ظللنا على تشابه مع أسلافنا فى الإطار وطريقة البنيان ـ هو اختلاف معانى الكلمات الأساسية بيننا وبينهم فى كثير جدا من ميادين الفكر والأدب والفن . فاللفظة المعينة تظل قائمة بيننا كما كانت قائمة بين أسلافنا ، وأما معناها عندنا ومعناها عندهم ، فلم يعد بينهما إلا أوهى الصلات . حتى لأتصور أنه لو بعث اليوم سلف وأراد التحدث إلى نظرائه من المعاصرين ، لحدث بين الطرفين من استحالة التفاهم ما حدث لأهل الكهف حين استيقظوا من سباتهم الطويل وأرادوا تعاملا وتبادلا مع أهل المدينة وهاك مثلا لذلك : لفظتا « الجمال » و « الجلال » ماذا فهم الأسلاف منهما ، وماذا نفهم منهما نحن اليوم ؟

أما نحن اليوم فقد نختلف فيما بيننا على معنى « الجميل » و « الجليل » ــ فى دنيا الفنون ــ اختلافات كثيرة ، لكننا جميعا نقع فى إطار فكرى واحد ، هو الإطار الذى يربط الفكرتين بآثار الفن ، أو بكائنات الطبيعة ، وما قد تحدثه فى نفس المشاهد أو السامع من نشوة ، إذا ما حاولنا تحديدها ، اختلفنا فى ذلك التحديد ، لا فى النشوة المعينة التى تسرى فى الإنسان حين ينعم النظر أو يرهف السمع لأثر من آثار الموسيقى أو الشعر أو التصوير . والتفرقة بين نشوة المتلقى لما هو « جميل » ونشوة المتلقى لما هو « جليل » ــ فى مجال الفنون ونقدها ــ هى التفرقة بين ما يحسه الرائى لزهرة رقيقة أو لآنية دقيقة الصنع أو لقصيدة غنائية ، وما يحسه الرائى للجبل العاتى أو البحر الخضم أو الصحراء الممتدة ؟ الحالة الأولى « جمال » والحالة الثانية « جلال » ، وكلتا الحالتين تندرجان فى مقولة النشوة الفنية .

فإذا ما ارتددنا إلى الأسلاف لنرى كيف فهموا « الجمال » و « الجلال » لعلنا نلتقى معهم أو لا نلتقى فى نظرية استاطيقية واحدة ، فوجئنا بشىء آخر لا يمت بصلة ، أو يوشك ألا يمت بصلة ، بما يطوف فى أذهان المعاصرين من معان للجميل والجليل . فاقرأ ــ مثلا ــ رسالة صغيرة لابن عربى عنوانها «كتاب الجلال والجمال » لترى فى أى عالم ينظر ؟ بدأت الرسالة بتفرقة لطيفة ونافذة ، لم أجد لدقتها مثيلا فى كل ما قرأت عن « الجمال » و « الجلال » فى كتابات المحدثين ، وذلك أنه وصف الحالة التى تعتور الإنسان أمام « الجميل » بأنها « أنس » ، والحالة الأخرى التى يحسها الإنسان أمام « الجليل » بأنها « هيبة » ، نعم ، فنحن نأنس لرؤية بساتين الزهر وحقول القمح ــ مثلا ــ لكننا نشعر بالهيبة أمام الصحراء والبحر والجبل ، ثم جاءت بعد تلك التفرقة اللطيفة ملاحظة ، هى عندى من أصدق ما يلحظه باحث فى هذا المجال ،

وهى أن الشعور بالأنس والشعور بالهيبة ـ أمام الجميل وأمام الجليل ـ إنما هو شعور خاص بالإنسان المشاهد ، لا بالشيء الذى تنصب عليه المشاهدة . إلى هنا نرى الحديث مألوفا لا غرابة فيه .

لكن امض مع ابن عربى فى رسالته عن الجمال والجلال ، فإذا هو يعنى بهما أمورا لا يتوقعها قارئ معاصر ، إذ هو يعنى بهاتين اللفظتين حالتين مختلفتين فى توجيه الله سبحانه وتعالى لآياته إلى الناس ، فهو آنا « يجاملهم » (وهذا هو الجمال) ويتبسط معهم ويبدى لهم جانب الرحمة ، وآنا آخر يتوعدهم (وهذا هو الجلال) . وينطلق ابن عربى بعد ذلك ليبين لنا أنه ما من موضع فى القرآن الكريم ، كان فيه الجمال ، إلا وقد قابله بموضع كان فيه الجلال ، فقوله تعالى « غافر الذنب » يقابله قوله « شديد العقاب » . وقوله « أصحاب اليمين ما أصحاب اليمين ، فى سدر مخضود » يقابله « أصحاب الشمال ما أصحاب الشمال ، فى سموم وحميم » وقوله « وجوه يومئذ ناضرة » يقابله قوله « وجوه يومئذ باسرة » ـ وهكذا يبين ابن عربى فى رسالته عن الجمال والجلال ، أمثلة كثيرة لهذا التقابل بين « إشارات الجمال » و « إشارات الجلال » ـ كما يسميها . فأين هذا مما يكتبه فيلسوف الاستاطيقا فى عصورنا الحديثة فى هذا الباب ؟ ومن أين تأتى نقطة التلاقى بين مفكر عربى معاصر ينظر فى موضوع كهذا ، ومفكر عربى قديم نظر فيه ؟ (راجع مقالة « بين ماض وحاضر » فى كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

٩

سأذكر من حياتى لحظتين ، حاولت فى إحداهما أن أعيش مع ماضينا فى حياته العقلية ، وحاولت فى الأخرى أن أعيش معه فى حياته الوجدانية ،

لأصور بما أذكره من ذلك عمق الرغبة التى أحسستها ـ لا سيما منذ أول الستينات ـ نحو أن أدمج الماضى مع الحاضر فى كيانى ، إيمانا منى بأن هذا هو الطريق الأمثل لأمة تريد أن تصون جوهرها ، وأن تضمن لذلك الجوهر نفسه أن يزداد مع الأيام غزارة وثراء .

أما أولى اللحظتين ، فقصتها هى أننى كنت ذات يوم أحاضر طلابى فى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، فى فلسفة العلوم الطبيعية ، وكانت الأمثلة التى عرضتها مستمدة كلها من علماء الغرب وفلاسفتهم . ولم يكن ذلك ضلالا منى عن الجادة ، لأننى كنت أعلم ـ ومازلت ـ أن العلوم الطبيعية إنما اكتملت ولادتها فى أوروبا الحديثة ، بدءا من النهضة . وأما ما قبل ذلك فكانت بدايات تمهد الطريق وينقصها المنهج الصحيح لهذا المجال . وهنا لابد لى أن ألاحظ بأن العلوم التى كان السابقون قد مهروا فيها واشتد نضجهم ، هى العلوم الرياضية .

وعلى أية حال ، فالذى حدث فى تلك اللحظة التى أشرت إليها هى أننى ما كدت أفرغ من محاضرتى تلك عن فلسفة العلوم الطبيعية ومناهجها ، حتى سألنى طالب ، وكانت فى سؤاله رنة العاتب : لماذا لم تجعل من أمثلتك المعروضة مثلا من علماء العرب ؟ ألم يكن للعرب علم يرجع إليه ، ويستفاد من مناهجه ؟ وبرغم يقينى من أن العلم قد انتقل اليوم نقلة فسيحة ، بعدت به عما كان عليه فى العصور الوسطى ـ فى الشرق وفى الغرب على السواء ـ وأن اختلاف علم اليوم عن علم الأمس لا يقتصر على مقدار الحقائق المحصلة وحدها ، بل إن اختلافهما قد جاوز الكم إلى الكيف ، فالأساس نفسه قد تغير ، وتغير معه اللون الغالب كله ، أقول إنه برغم يقينى من ذلك ، إلا أننى أحسست بشىء من الحق فى اعتراض الطالب ، لأنه مهما بعدت مسافة الخلف

بين اليوم والأمس . فما كان علم اليوم لتقوم له قائمة لولا علم الأمس . وإذن فلا شك أن واجبنا العلمى يقتضينا أن ننظر فيما كان . لنقدره قدره أولا . ولنزداد به فهما لما هو كائن . ثانيا . وإذا كان هذا هو ما يقتضيه الواجب العلمى على إطلاقه . فإن هذا الواجب تجاه علمائنا العرب الأولين ليزداد إلحاحا علينا بأن ينهض منا من يؤديه .

وصحت منى العزيمة منذ ذلك الحين . أن ألبى رغبة الطالب . لأنها فى الحقيقة رغبة وطن ناهض . أراد أن يجمع فى نهضته النظرة إلى أمام ؛ واللفته إلى وراء . حتى يجيء طريق السير موصول الحلقات . مرتبط المراحل . وبدأت بإمام العلوم الطبيعية عند العرب . ألا وهو جابر بن حيان (راجع كتابى « جابر بن حيان ») .

تلك هى قصة اللحظة الأولى . وأما اللحظة الثانية التى حاولت بها العيش مع السلف فى حياته الوجدانية . فقد كانت بدايتها لمحة وردت عند « بروست » (الأديب الفرنسى) فى حديثه عن الصلة بين الحاضر والماضى . فى كتابه « البحث عن الزمن الضائع » . إذ يقول : إن الفن من شأنه أن يجمد لحظات من الماضى تظل قائمة حية فى الحاضر . فيتيح لنا هذا . أن نحطم حواجز الزمن بيننا وبين أسلافنا . بأن نعيش تلك اللحظات . إن لحظة واحدة نعيشها اليوم مع من عاشوها فى الماضى كفيلة وحدها أن تفك عنا قيود الزمن التى فصلت حاضرنا عن ماضينا . وأحسب أنى قد عشت لحظة كهذه مع أبى العلاء . حينما أوقفنى التأمل عند قوله : « أبكت تلكم الحمامة أم غنت ؟ » (راجع مقالة « لحظة مع الماضى » فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») .

الفصل الثامن

رحلة فى دنيا التراث

١

اشتدت بى الرغبة ـ فى أواخر الستينات ـ أن أرسم لنفسى صورة متماسكة غنية ـ نسبيا ـ بتفصيلاتها ، عن الثقافة العربية إبان القرون الخمسة الأولى بعد ظهور الإسلام ، فلقد شعرت يومئذ أننى ، على كثرة ما قرأته من ذلك التراث ، قراءة كانت دائماً لا تستهدف غاية تريد الوصول إليها ، اللهم إلا المعرفه لذات المعرفة ، لم تزل تنقصنى الروابط التى تصل أشتات المقروء بعضها ببعض فى صورة واحدة . فتستطيع أن تقول إننى كنت إلى ذلك الحين قد خزنت فى نفسى أكداسا من حقائق عن الثقافة العربية إبان تلك القرون الخمسة التى أردت دراستها . لكن تلك الحقائق كانت عندى بغير « تاريخ » يربطها فى سيرة متصلة المراحل لتصبح « حياة » لها دوافعها وأهدافها . فاشتدت بى الرغبة فى أن أنصرف بمعظم جهدى بضع سنوات ـ نحو الدراسة المنشودة ـ لعلى أكمل النقص الذى أحسست به فى معرفتى بالتراث .

لكننى ما إن هممت بالتنفيذ ، وحولى مكتبة جامعية على درجة كبيرة من الغنى بما احتوت عليه من أصول ومراجع ، حتى رأيتنى كمن وقف على شاطئ محيط متسع الآفاق عميق الأغوار ، قائلا لنفسى : دونك المحيط فاسبح إلى حيث شئت من شطآنه النائية ! فكيف أبدأ وإلى أين اتجه ؟ ماذا أختار من

هذه المراجع التى تعد بالألوف وماذا أدع مطمئنا لما اخترت وما تركت ؟

إنه لابد من خطة سير أرسم بها طريقى . أعنى أنه لابد لى من « منهج » ينظم لى الخطوات المتعاقبة فى رحلتى . فكان أول سؤال طرحته على نفسى لأرسم منهج الرحلة على أساس الإجابة عنه ، هو : ما هدفك مما أنت مقدم عليه ؟ ولم ألبث أن أجبت : أريد أن أتعقب طريق « العقل » العربى فى مساره ، عندما كان العرب فى ذروة عنفوانه . ولماذا « العقل » وطريقه ، دون سائر الجوانب التى منها ما هو خطير وهام ، كالوجدان الدينى والابداع الفنى وغيرهما مما يتصل بالطبيعة الإنسانية فى أعمق أعماقها ؟ اخترت طريق « العقل » فى مساره إطارا يجمع لى الأشتات التى أعرفها والتى لم أكن قد عرفتها بعد من الثقافة العربية ، لعدة أسباب أدركتها فور اختيارى : فالاتجاه العقلى ــ أولا ــ أبرز ما يميزنى إزاء مواقف الحياة . و ــ ثانيا ــ لأن طريق العقل هو وحده الذى تأتى فيه الخطوات المتعاقبة مكملة بعضها لبعض ــ إما صعودا أو هبوطا ــ فالخطوة اللاحقة تجىء لتكمل الخطوة السابقة فى اتجاهها وفى سرعتها وفى أهم مقوماتها . و ــ ثالثا ــ لأننا إذا كنا نريد اليوم أن نلتمس رباطا قويا يصل حاضرنا بماضينا ، فيحسن أن نلتمسه فى دنيا « المعقولات » لأنها هى التى يمكن أن تدوم مع الأيام ، فكما كانت « معقولة » للسابقين ، تكون « معقولة » كذلك عند اللاحقين .

ولكن ماذا أردت « بالعقل » عندما اخترت فى تلك اللحظة أن يكون طريق العقل فى الثقافة العربية منهجى فى البحث والاختيار ؟ أردت به شيئين ، يكفى أن يتوافر أحدهما فى موقف ما لأصف ذلك الموقف بأنه عقلانى فى نزعته . أحدهما أن تكون حركة الفكر حيال المشكلة المعروضة ، سائرة بصورة صريحة على منهج المنطق الذى يقدم المقدمات ثم ينتزع منها النتائج كما

هو واضح ـ مثلا ـ فى الفكر الرياضى أو فى فكر الفقهاء المسلمين . أو فى طريقة التناول التى نراها بين الفلاسفة ومن يطلق عليهم فى الفكر الإسلامى بالمتكلمين . وأما ثانيهما فهو أن يعالج الإنسان مشكلة عرضت له معالجة لا تردها إلى « مقدماتها » بل تسير بها إلى ما يحلها ويزيل عنها موضع الإشكال ، ففى أمثال هذه الحالات تلمح ما يمكن أن نسميه بالإدراك الفطرى السليم ، الذى يعرف كيف يخرج من مأزق تأزم فى حياته ، دون أن يعرف شيئا عن المقومات النظرية ولا عن قواعد الاستدلال الصحيح التى يشترطها أصحاب المنطق الصورى .

ولم يكد الأمر يتبلور أمامى على هذه الصورة . من حيث اختيارى لطريق العقل فى مسار الثقافة العربية محورا أنتقى على أساسه ما أقرؤه ، حتى أراد لى الله أن تقفز إلى ذهنى آية النور . مقرونة بتفسير الإمام الغزالى لها فى كتابه « مشكاة الأنوار » . فكنت عندئذ كمن كان تائها فى فلاة لا تحددها معالم . وفجأة انفتح أمامه طريق السير واضحا مضيئا مفصل المراحل والخطوات . تقول الآية الكريمة :

« الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح فى زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة . زيتونة . لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء » .

« النور » فى تأويل الإمام الغزالى لهذه الآيه الكريمة هو قوة الإدراك السليم . ولما كان مثل هذا الإدراك إنما يتصاعد درجات ، جاء « النور » فى الآية على درجات تزداد قوة درجة فوق درجة ، وهذه الدرجات فى تعاقبها

بمثابة مراحل ينمو بها العقل ويكتمل ، فأولى درجات الإدراك هى مجرد إحساس الحاسة بما ينطبع عليها ويؤثر فيها ، وهى الدرجة التى تمثلها الآية بالمشكاة ، والمشكاة كالنافذة مفتوحة تتلق الضوء . ثم تأتى الدرجة التالية التى هى المصباح داخل المشكاة ، والمصباح هنا يرمز للعقل الذى يتلقى المؤثرات الخارجية فيحولها إلى معان . وتبقى تلك المعانى مبهمة الحدود إلى أن تحيط الزجاجة بالمصباح فتثبت شعلة الضوء وتظهر حدودها ويزداد لمعانها . فالزجاجة هنا هى كالمخيلة عند الإنسان فى عمليات الإدارك ، تعمل عمل القالب الذى تنصب فيه مادة لم تتشكل فتنخرط فى شكل يرسم حدودها . ولكن من أين تستمد المخيلة قوتها تلك ؟ إنها تستمدها من « شجرة مباركة » وهى ترمز هنا إلى وحى أو إلهام من الله سبحانه وتعالى . وهنا ينتهى التسلسل لأن قوة الإلهام لا يسأل عن مصدرها ، إذ هى كالزيتونة تضىء بزيتها وليست بحاجة إلى مصدر خارج ذاتها ، فلو أننا رتبنا درجات الإدراك من أعلى إلى أسفل قلنا إن الوحى الإلهى يهدى أولا ، فتستقيم بهدايته مخيلة الإنسان فى تشكيلها للمعانى ، وكانت تلك المعانى قد تكونت بحدود مبهمة بفعل العقل . وفعل العقل إنما ينصب على ما تتلقاه الحواس بصراً وسمعاً وغير ذلك أو إذا رتبنا درجات الإدراك صعودا بها من أدناها إلى أعلاها ، كانت بداية الشوط انطباعات تتلقاها الحواس من عين وأذن وغيرها . فيتناول العقل تلك المادة الحسية ليستخرج منها معانيها ، ثم تؤدى المخيلة دورها فى صقل تلك المعانى والدقة فى تحديدها ، ومصدر هذه القوة آخر الأمر مبادئ أولية يدركها الإنسان بلمعات من بصيرته ، ولا موضع بعد ذلك لسؤال يسأل عن البصيرة ما مصدرها ، لأنها عيان مباشر يتفجر من فطرة الإنسان بمشيئة الله .

أسلفت لك القول . بأننى ماكدت أرسم لنفسى منهجا أختار على أساسه

ما أختاره من ذلك الخضم الزاخر من حولى ، الذى هو « التراث » العربى فى أصوله ومراجعه ، حتى قفزت إلى ذهنى آية النور ، وتأويل الغزالى للنور بأنه قوة الإدراك ، تتدرج من مجرد الحس بما هو موجود ، صعوداً إلى الذروة الإدراكية المتمثلة فى رؤية الحق إدراكا مباشرا .

فكان السؤال الذى نشأ عندى ، هو : أتكون هذه الدرجات الإدراكية هى نفسها الخطوات التى يتدرج فيها العقل عند نمائه ؟ وهى نفسها المراحل الثقافية التى تتدرج بها أمة إبان صعودها الحضارى ؟ إنه مجرد فرض فرضته لأقيم عليه النتائج التى تهدينى فى السير . فإذا صدق هذا الفرض على الثقافة العربية ، كنت قمينا أن أجد أول ما أجد مرحلة من الإدراك الفطرى النقى السليم ، الذى يحكم على الأشياء وعلى المواقف بقوة البديهة وحدها . ولا يطالب نفسه بالتنظير الذى يبحث عن العلل والبراهين ووجدت بعد ذلك مرحلة تتلوها ، تتسم بما تتسم به العملية العقلية ، ألا وهو تقعيد القواعد للمادة المحصلة قبل ذلك بقوة الإدراك الفطرى ، ووجدت ثالثا مرحلة تواصل العملية العقلية بمزيد من الدقة النظرية ، وربط القوانين العلمية بعضها ببعض ، ووجدت رابعا وأخيرا مرحلة يقف فيها صاحب الإدراك موقف المتصوفة الذى ينشد رؤية الحق بمواجهة مباشرة . فهو ـ مرة أخرى ـ ضرب من الإدراك الفطرى الذى بدأنا به ، لكنه كان فى المرحلة الأولى إدراكا لجزئيات تأتى فرادى ، وهو الآن آخر الشوط إدراك للمبدأ الأول فى صورته الكلية الضرورية اليقينية الشاملة .

هكذا فرضت الفرض ، واستخرجت منه ترتيب المراحل الثقافية التى اجتازها الفكر العربى إبان قوته ونمائه ، ذلك إذا صدق الفرض على الواقع .

فلم يكن أمامى بعد ذلك إلا أن أطالع نماذج من نتاج القرون الخمسة الأولى التى أردت دراستها ، باحثا فى كل قرن منها عن أهم ما أثير من مسائل فكرية وأهم ما قيل فى تلك المسائل من آراء ، وأبرز من أسهموا فيها من الرجال ، فإذا بى وكأنى أرى المراحل الإدراكية التى حددتها آية النور ماثلة أمامى واحدة بعد واحدة ، فى الأولى وجدت إدراكا للأمور بالفطرة الذكية ، وفى الثانية وجدت إدراكا علميا عقليا يستخلص القواعد والقوانين والمبادئ فى مجالات المعرفة ، كاللغة والفقه ، وفى الثالثة وجدت مزيدا من دقة الإدراك العلمى والفلسفى ، وفى الخامسة وجدت إدراكا موفيا للحق يعلو على عمليات العقل فى استخراج القواعد وصياغة القوانين ـ إذن فها هو ذا طريقى ، ولم يبق إلا أن أسير على بركة الله .

٢

لم يكن عسيرا على العين فى أن ترى فى المرحلة الأولى من مراحل السير ، وهى القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) كيف كان الموقف مزيجا من أدب وشعر وفروسية وسياسة ، فالسياسى أديب وفارس ، والفارس أديب وسياسى . ولقد اخترت الإمام على نموذجا لتلك المرحلة ، فهو كل العناصر التى ذكرناها . وأحكامه ومواقفه لا تحتاج منه إلى دراسة منهجية واستشارة للمراجع ، بل هو بديهة قوية ترى بلمع البصيرة ولمحها .

على أن أهم ما استوقف نظرى فى تلك المرحلة الأولى ، هو الصلة الوثيقة الحميمة بين الفكر والواقع . فالمشكلات التى تطرح تحت أنظار المفكرين ، إنما هى نبت نبت من أرض الحوادث الجارية وما تثيره من أسئلة تنتظر الحلول . فمن معركتى الجمل وصفين ، اللتين نشبتا بسبب الخلافة ومن ذا

يكون حقيقا بها . نشأت عدة أسئلة كانت هى أول ما طرح على المسلمين فى مجال الفكر النظرى . وكان من أهمها مشكلة الذنوب الكبيرة ومقترفيها ، فهاهى ذى حرب بين فريقين من المسلمين ـ فيهم صفوة من صفوة المسلمين ، وحسبنا أن يكون فيهم عائشة أم المؤمنين ، وعلى بن أبى طالب أمير المؤمنين ـ نعم ، هاهى ذى حرب ناشبة بين فريقين من هؤلاء ، سفكت فيها دماء ، وما داما فريقين متخاصمين على قضية معينة ، فلابد أن يكون من الفريقين فريق واحد ـ على الأقل ـ قد جانب الحق ، إذ لو كان كلاهما على حق لما اختلفا وتقاتلا . فماذا يكون الحكم فيمن يثبت عليه الخطأ منهما ؟ ألا يكون هو المسئول عن الدماء المسفوكة ؟ فهل يعد مع هذا الذنب الكبير مسلما كما كان ، أم يعد خارجا على الإسلام ؟ ... طرح السؤال ، فجاءت عنه إجابات ثلاث ، لو تحدثنا عنها هنا بمفاهيم عصرنا هذا ، لقلنا إن إجابة منها جاءت من يسار متطرف ـ وهم الخوارج ـ تقول إنهم بذنبهم ذاك يكونون كفارا . وإجابة ثانية جاءت من يمين متطرف ، تقول : بل إنهم جميعا يظلون مسلمين كما هم ، وإجابة ثالثة جاءت من وسط معتدل ، تقول : بل إن من يثبت عليهم الخطأ لا هم مسلمون أكمل الإسلام ، ولا هم خارجون على الإسلام ، بل هم فى منزلة وسطى بين المنزلتين ، هى منزلة « المسلم العاصى » كان هذا الوسط المعتدل متمثلا أول ما تمثل ، فى واصل بن عطاء ، وكان فى حلقة دراسية حول شيخها الحسن البصرى ، عندما طرح السؤال المذكور ، فما كان من واصل إلا أن أبدى الرأى المعتدل الذى ذكرناه ، ولعله لم يصادف قبولا عند شيخه ، فترك الحلقة وجلس على مقربة منها ليلحق به من يؤيده فى فكرته تلك ، وعندئذ قال شيخه الحسن البصرى عنه : قد اعتزل عنا واصل . فأصبح اسم « المعتزلة » يطلق على أتباع واصل ، ثم اتسعت الدائرة على مر

السنين ، وتشعب المعتزلة ، وتنوعت قضاياهم الفكرية ، لكنهم عرفوا جميعا بطابع مميز ، هو « عقلانية » النظر ، واعتدال الأحكام . وهكذا نشأ تيار فكرى أعتقد أنه من أقوى ما شهد المسلمون الأولون فى دنيا الفكر النظرى ، وأعود فأكرر ما أسلفته ، وهو أن ما يستوقف النظر ، مما يفيدنا نحن اليوم هو الطريقة التى خرجت بها المشكلة الفكرية من أحداث الواقع ، كما ينبغى لكل فكر أن يكون .

ولم تلبث أن تفرعت من ذلك مشكلة أخرى . كانت أول ما عرض على الفكر الإسلامى من قضايا السياسة ، ألا وهى مشكلة الخلافة ومن ذا يكون أحق بها ؟ وسرعان ما انتقل التفكير من مجرد النظر فى الأمر على أنه مشكلة جزئية تنحصر فى أشخاص الفريقين المتحاربين فى موقعتى الجمل وصفين ، ليصبح تفكيرا فى النظرية السياسية من حيث هى ، فهل هنالك ما يقتضى أن تنحصر الخلافة فى بيت الرسول ؟ أو أنه حق لكل مسلم تتبين صلاحيته للحكم دون الآخرين ؟ فكانت تلك هى اللحظة التى انشعبت عندها الآراء فى مذاهب ، كان أهمها الرأى الذى جعل الحكم حقا لعلى وبنيه من بعده ، وهؤلاء هم « الشيعة » ـ شيعة على ـ وبجانبه رأى مضاد هو رأى « الخوارج » الذين خرجوا على تبعيتهم لابن أبى طالب ، قائلين إن الحكم إنما يكون لأصلح الناس له من المسلمين أجمعين ، عربا أو عجما على السواء ، ومن بيت الرسول أو من خارج البيت .

وأخذت المسائل الفكرية تتفرع فى موضوعاتها ، ويتفرع معها المفكرون مذاهب وتيارات ، لكنها جميعا تعكس واقع الحياة ، حتى ما قد يظن منها أنه فكر نظرى بحت . ففى أواخر المرحلة الأولى فى رحلتنا الثقافية هذه ـ ونحن

الآن قد جاوزنا مرحلة الفطرة والبداهة . إلى مرحلة « العقل » ومنطقه فى معالجة ما ينشأ من مشكلات ـ كانت دراسة اللغة والنحو على أشدها . فالهدف هو الكتاب الكريم وإجادة فهمه . ولابد للفهم الجيد من إتقان لدراسة اللغة وكل ما يتعلق بها ، فماذا عسى أن تقول إذا ما نظرت فوجدت جماعتين من الدارسين . إحداهما فى البصرة . والأخرى فى الكوفة . فإذا هما تختلفان إحداهما عن الأخرى فى الأساس العميق الذى تبنى عليه الدراسة اللغوية ، فجماعة البصرة ـ وفيها الخليل بن أحمد وسيبويه ـ ذهبت إلى أن يكون العقل بتقسيماته المنطقية هو أساس الدراسة . بمعنى أن منطق التقسيم لو أخرج لنا لفظة مشتقة من أخرى على قواعد الاشتقاق النظرية . وجب اعتبارها صحيحة حتى ولو لم يكن القدماء ـ الجاهلية ـ قد استعملوها . وأما جماعة الكوفة ـ ومنها الكسائى ـ فترى أن ما لم يستعمله العرب الأولون فهو غير صحيح ولا يجوز استعماله ، فليست العبرة بالقواعد النظرية وتطبيقها ، بل العبرة بتاريخ العرب وما قالوه بالفعل . أقول : ماذا عسى أن تقوله إذا ما نظرت فوجدت هاتين الجماعتين منهمكتين فى دراستهما اللغوية إلا أن تقول إنه علم للعلم فى ذاته . حتى وإن كان بينهما اختلاف على الأساس . ولكن أمعن النظر تجد فى جماعة البصرة من هم من أصول فارسية . وأن جماعة الكوفة من الأرومة العربية الخالصة . أفلا تأخذك الريبة إزاء هذا أن تكون جماعة البصرة قد لجأت إلى إعمال العقل وحده حتى لا يتركوا أفضلية لمن هو سليل أصل عربى . وأن جماعة الكوفة قد جعلت مرجعهم فى الصواب والخطأ ما قاله العرب أو لم يقولوه ، ليحتفظوا لأنفسهم بالمنزلة الأولى ؟ ـ على أن ما يهمنا فى هذا كله هو الصلة الحيوية القائمة بين العمل العلمى والثقافى من جهة . واهتمامات الناس وهمومهم الحقيقية من جهة أخرى .

وكان لابد أن ينصرف المفكرون بكثير من جهدهم نحو طائفة من جوانب العقيدة الإسلامية ليتناولوها بالتحليل ابتغاء الوضوح . ومن أهم تلك الجوانب فكرة التوحيد ذاتها ، التى هى رسالة الإسلام الأساسية . فماذا تتضمنه « الوحدانية » من معنى ؟ لأنه إذا كانت واحدية الذات الإلهية لا تتطلب كثيرا من العناء لفهمها ، فماذا يقال فى « الصفات » التى توصف بها تلك الذات ؟ هى صفات كثيرة ، كالحياة والعلم والإرادة والخلق والرحمة إلى آخر ما يحفظه المسلم منها ، أفلا تنطوى على « تعدد » إذا نحن فهمناها على أن لها استقلالا بذاتها ؟ وهاهنا كنت تجد الاختلاف قائما بين المعتزلة وأهل السنة : الأولون يقولون إن تلك الصفات لا تفهم إلا من حيث هى الذات نفسها ، فإذا قلنا عن الله سبحانه وتعالى إنه « عليم » كان معنى ذلك أن العلم الإلهى هو نفسه الذات فى علمها ، وهو « خالق » كان الخلق هو الذات نفسها وهى خالقة وهكذا ، لكن أهل السنة لم يريدوا لأنفسهم مثل هذا التعقيد فى فهم المعانى . فظاهر العبارة التى تقول عن الله إنه عليم . يدل على أن للعلم معنى قائما وحده والذات موصوفة به .

وإذا انتقلت إلى حلقة أخرى من حلقات البحث والنقاش ـ ونحن الآن فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) وفى مدينة البصرة التى كانت تعج برجال الفكر ـ فترى موضوعا آخر محورا للخلاف ، هو موضوع « العدل » الإلهى . إذ من فكرة العدل ينشأ سؤال عن حرية إرادة الإنسان فى فعله ليكون مسئولا أمام الله يوم الحساب عن اختياره . وبهذه الحرية والتبعة الأخلاقية التى تترتب عليها ، كان يقول المعتزلة ، لكن فريق الجهمية يتصدى لهم لأن ذلك الفريق يأخذ بالجبرية المطلقة ، مستندين فى ذلك إلى نصوص قرآنية كثيرة تدل على أن كل ما يفعله الإنسان إنما هو بمشيئة الله .

٣

كانت المرحلة الثانية من الرحلة الثقافية التى ارتحلتها دارسا ومتأملا فى دنيا التراث ، فى مدينة البصرة إبان القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) وها نحن أولاء على أبواب المرحلة الثالثة . وسوف ننتقل فيها إلى بغداد التى كان بنو العباس قد أنشأوها لتكون مقرا للخلافة الجديدة . وستمتد بنا هذه المرحلة ما يقرب من قرنين كاملين ، الثالث والرابع من التاريخ الهجرى (التاسع والعاشر من تاريخ الميلاد) وفى هذه الفترة بلغ العرب بثقافتهم إلى أوج أوجها .

لكننى إذا أردت فهما صحيحا للروح التى سادت تلك الفترة من الناحية الثقافية ، لم يكن يكفينى أن أسرد المنتجات سردا عدديا ، فأقول إنهم كتبوا كذا وكذا وترجموا كيت وكيت . فهذه المعلومات الإحصائية لها أهمية أولى عند الوراقين ، أما من كانت الأولوية عندهم للثقافة فى روحها ومعدنها ، فعدد المنتجات لا يكفيه ، فتراه يبحث عن العوامل التى اصطرعت لتؤدى إلى ظهور تلك المنتجات .

وفى حالتنا هذه التى بين أيدينا ــ وأعنى الحياة الثقافية العربية خلال الفترة التى حددناها ــ اذا ماكشفنا عن بعض العوامل الرئيسية التى فعلت فعلها ، انكشف لنا خبىء ماكان لينكشف لو أننا اكتفينا بالإحصاءات العددية لما كتبوه وما ترجموه . وإنى لأقولها هنا فى غير تواضع ، لكى أتحمل التبعة كلها ، وهى أن تلك العوامل التى رأيتها مفسرة للروح الثقافية التى سادت عندئذ ، هى رؤيتى وحدى ، فإذا كان استدلالى خاطئا فأنا وحدى الذى أخطأ أو مصيبا فأنا الذى أصاب .

فلقد كانت مرحلتى الثانية التى صورتها فى الفقرة السابقة ، إبان الخلافة الأموية . وأما المرحلة الثالثة التى أهم الآن بتصويرها فقد وقعت فى خلافة بنى العباس ، وإذا نحن لم ندرك ـ فى انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين ـ كيف كان التحالف وثيقا بين السياسة والثقافة ، فاتنا شىء كثير .

فلنذكر بادئ ذى بدء أن البيت الأموى كان عربيا خالصا ، وأراد أن تكون السيادة للعرب وحدهم دون سائر المسلمين من غير العرب ، وبصفة خاصة الفرس . ولقد أطلقت كلمة « الموالى » على الفرس المسلمين . فكان من الطبيعى أن يضيق هؤلاء الموالى ، فهم يعلمون عن الإسلام أنه لا يفرق بين مسلم ومسلم إلا بالتقوى ، ولكن هاهم أولاء يرون ـ من الناحية العملية ـ أن الخلافة العربية تتعصب للعرب وتخصهم وحدهم بمكان السيادة . فماذا يحدث لهؤلاء الموالى من الفرس إلا أن يرتد بعضهم من الساخطين إلى عقائدهم الدينية الأولى قبل الإسلام ، وأن يجعلوا ردتهم تلك سرا فى صدورهم ، ومن هنا شاعت موجة من أوهام الخرافة . هى التى يطلقون عليها اسم « الزندقة » ، كما شاعت منافسات وطنية إقليمية . كل فريق يعلى من شأن إقليمه وثقافته وتاريخه : العرب الخلص من ناحية ، والفرس من ناحية أخرى ، وتلك هى الحركة التى يطلقون عليها اسم « الشعوبية » .

بدأ بنو العباس يتحركون للإطاحة بالدولة الأموية ، والاستيلاء على الخلافة ، فأول ما يخطر لهم أن يفعلوه هو الاستعانة بالموالى الساخطين ، وبهذا التحالف استطاع العباسيون أن يقتلعوا الأمويين ، وأن يتولوا الخلافة سنة ٧٥٠ ميلادية ، وأنشأوا بغداد لتكون مقرا لخلافتهم . لكن الذى يهمنا فى هذا المقام ليس هو الأحداث السياسية فى ذاتها ، بل هو التحولات الثقافية التى تسبق تلك الأحداث وتصاحبها وتلحق بها . فلئن كانت مصلحة

الأمويين وهم فى الحكم قد اقتضتهم أن يعلوا من شأن الثقافة العربية وحدها . وألا يعملوا جادين على فتح الأبواب لسائر الثقافات . فمصلحة العباسيين قد اقتضتهم شيئا آخر . هو أن يفسحوا المجال للثقافات الأخرى . وفى مقدمتها ثقافة الفرس ، إرضاء للموالى الذين ساعدوا بنى العباس فى الإطاحة ببنى أمية ، ثم ما هو إلا أن بدأت حركة النقل على أوسع نطاق من ثقافة اليونان .

فإذا رأينا المأمون يقيم للترجمة عن اليونان فلسفتهم وعلومهم « دار الحكمة » فى بغداد ، فكان ما كان من سريان فكر جديد فى شرايين الثقافة العربية ، أدى بها إلى الارتفاع كما ارتفعت خلال القرنين الثالث والرابع من التاريخ الهجرى (التاسع والعاشر من التاريخ الميلادى) فمن المهم أن نحسن فهم الأسباب التى كانت وراء الحركة كلها ، وهى أسباب سياسية فى أساسها . لنعلم كيف تتآلف السياسة مع الثقافة فى حركات النهوض .

ولن تكون لنفسك صورة صحيحة عن مدى ما تغيرت به الثقافة العربية نتيجة لذلك التحول ، إلا إذا قرأت لبعض الأعلام شيئا مما أنتجوه ، وعندئذ ترى كم هى جديدة تلك الصورة الثقافية الجديدة . فلم يكن للعرب سابق عهد بمثل هذا التفكير ، ولا كان لأصحاب المصادر المنقولة إلى العربية فى حركة الترجمة سابق عهد بمثل هذه الكتابة ، فنحن الآن أمام فكر جديد سيق لنا بأسلوب جديد .

اقرأ الجاحظ من القرن التاسع الميلادى ، ونظيره أبا حيان التوحيدى من القرن العاشر . اقرأ لأعلام المتكلمين كالنظام ، والعلاف ، لترى على أية صورة باتت الأفكار الإسلامية الخالصة تعرض فى تحليل منطقى بلغ من الدقة

غاية قصوى . واقرأ ـ من نتاج القرن العاشر ـ رسائل إخوان الصفا ، أو من شئت من الفلاسفة فى تلك الفترة : الفارابى أو ابن سينا . بل اقرأ لشعراء ذلك العصر : المتنبى أو أبى العلاء المعرى . أو اقرأ لأعلام النقد الأدبى فى القرنين التاسع والعاشر معا ، كابن سلام ، والقاضى الجرجانى ، وعبد القاهر الجرجانى ، اقرأ من كل تلك الكنوز ما شئت تجد ثمرة فكرية جديدة ، فيها نضج وعمق وبصيرة . جاءت نتيجة التزاوج بين ثقافة عربية تقليدية أراد المتعصبون من بنى أميه أن يقصروا أنفسهم عليها ، وثقافات أخرى مختلفة المنحنى والمذاق ، أرادت لها السياسة بادئ الأمر أن تسرى فى العقل العربى ، فارتفعت الثقافة وارتفع الإنسان .

٤

وكأنما هو ضد طبائع الأشياء أن يولد جديد فى الثقافة أو فى الحضارة ، دون أن يتصدى له قديم ليبرز عيوبه وليمحوه من الوجود إذا استطاع . وربما كانت هذه الحراسة من التقاليد القائمة لما عسى أن ينجم من الجديد من تشويه لمعالم الشخصية الأصيلة ، فتتصدى له بالتحدى حتى تلجم خُطاه أقول ربما كانت هذه الحراسة الثقافية فى صالح الأمة بصفة عامة حتى لا تلعب بها النزوات والأهواء . لكنها أيضا قد تكون مصدر ضرر بالغ إذا بولغ فيها مبالغة من شأنها أن تقتل براعم الإبداع الفكرى والفنى كلما بزغت لتينع وتزدهر ومهما يكن من أمر ، فقد حدث للثقافة العربية الجديدة التى أشرنا إليها فى الفقرة السابقة ، أن نهض من يقاومها مقاومة عنيدة ، مقيما حجته على أساس أن الجديد غريب على الروح العربية الأصيلة ، وضار بها ، وليس بذى نفع لأبنائها . لكننا نلحظ فى أولئك الذين نهضوا لمقاومة الثقافة الجديدة ، أنهم

فعلوا ذلك بعد أن أشربوا حتى ارتووا من تلك الثقافة نفسها التى يقاومونها . ولذلك جاءت مقاومتهم لها مستخدمة أدواتها وأسلحتها . وأقوى مثل نسوقه لذلك هو الغزالى فى حملته ضد الفلسفة اليونانية فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

ولقد كنت أتحدث عن مراحل رحلتى الثقافية فى دنيا التراث ، متدرجا معه خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ المسلمين ، ومهتديا بدرجات الإدراك المتصاعدة فى قوتها وسطوعها ، كما وردت فى آية النور : مشكاة ، فمصباح ، فزجاجة ، فكوكب درى ، فشجرة مباركة : المشكاة لتأثر الحواس بما تتلقاه مما حولها من مؤثرات ، والمصباح للعقل فى تكوينه للمعانى بناء على ما استخلصة من إدراك الحواس ، والزجاجة لانضباط تلك المعانى بما يحددها ويزيدها جلاء ، والكوكب الدرى للدرجة القصوى من لمع العقل ــ وهذه الخطوات كلها أجملناها إجمالا سريعا فيما أسلفناه ــ ثم تأتى الدرجة الأخيرة التى هى الشجرة المباركة ، رمزا لاعتراف العلم ، لا من الخارج ، بل من النبع الباطنى ، من طبيعة الذات الداخلية ، وهو ضرب من الإدراك يجىء إلى صاحبه برؤية باطنية مباشرة ، فلا استدلال لأفكار من أفكار سواها ، ولا إقامة برهان على فكرة بفكرة أخرى . فمثل هذه المعرفة اللدنية التى تغترف من خلجات النفس لاشك فى يقين صوابها ــ عند صاحبها ــ حتى ولو عارضته فيها الدنيا بأسرها ، لأنه أحسها بوجدانه كما يحس العاشق عشقه لمن يعشقه ، وكما يحس الخائف خوفه ، والمتألم ألمه ، والنشوان نشوته .

مرحلة « الشجرة المباركة » التى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، هى المرحلة الأخيرة من رحلتى الثقافية فى دنيا التراث . حيث سمعت دعوة إلى

رفض الحواس ورفض العقل (إلا فى الميادين الخاصة بهما) واللجوء إلى رؤية الباطن رؤية مباشرة لشهود « الحق » . وكان صاحب الدعوة الذى اخترناه ليكون الناطق بها والمفصح عن فحواها . هو الإمام الغزالى .

لكنها وقفة ذات وجهين . لأنها إذ تدعو إلى رؤية الحق بالشهود المباشر . فهى فى الوقت نفسه تدعو إلى نبذ أداة العقل كما تمثل فى فلسفة اليونان ـ وفلسفة أرسطو فى صورتها السينوية (أى عند ابن سينا) بصفة خاصة ـ ومن هنا جاء كتابه « تهافت الفلاسفة » ليبين كيف تتناقض تلك الفلسفة مع نفسها . فكان كتابه ذاك بمثابة إغلاق الباب الذى تسللت منه أضواء الثقافة الجديدة الساطعة التى حدثتك عنها . ولسوء حظ الثقافة العربية أن كان الغزالى من القوة بحيث جاءت حركته تلك إغلاقا لبث فعله يؤثر فى مجرى الفكر العربى نحو ثمانية قرون كاملة . لم تظهر فيها حركة فتح مضادة تلغيها . إلا ابتداء من القرن التاسع عشر . وحتى رد ابن رشد على كتاب الغزالى بكتاب « تهافت التهافت » (أى أن التناقض ليس فى فلسفة أرسطو . بل هو فى كتاب الغزالى) أقول حتى ابن رشد بكتابه « تهافت التهافت » لم يغير من الأمر شيئا ، إذ كاد تأثير ابن رشد يقتصر على الغرب . فكأنما جعلناها قسمة ثقافية : الغزالى لأبناء الشرق وابن رشد لأبناء الغرب (الرحلة الثقافية فى دنيا التراث هى التى فصلت أخبارها وثمارها فى كتاب « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ») .

٥

قل ماشئت عما فى تراثنا العربى من قوة وغزارة وإبداع . فذلك كله صحيح . لكننا نغمض أعيننا عن الحق إذا نحن أغمضناها عن عوامل أخرى

تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد ، وإنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضا ، أو ما يشبه النهوض ، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود ، لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هى ساعية إلى بلوغه ، إنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض ، ونمهد الأرض ، ونحفر للأساس القوى المكين . وسأكتفى من هذه العوامل المعوقة بثلاثة :

الأول : أن يكون صاحب السلطان السياسى ، هو فى الوقت نفسه ، وبسبب سلطانه السياسى ، صاحب « الرأى » لا أن يكون صاحب « رأى » (بغير أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم .

الثانى : أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكرى علينا ، فنميل إلى الدوران فيما قالوه ، وأعادوه ألف ألف مرة ـ لا أقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة ، بل أعادوه بصورة واحدة ، تتكرر فى مؤلفات كثيرة ، فكلما مات مؤلف ، لبس ثوبه مؤلف آخر ، وأطلق على مؤلفه اسما جديدا ـ فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء .

الثالث : الإيمان بقدرة الإنسان ـ لا كل إنسان بل المقربون منهم ـ على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ـ على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون ـ على صعيد الدولة ـ أن يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها (راجع الفصل الثانى من كتاب « تجديد الفكر العربى ») .

إننى حين انصرفت بمعظم جهدى إلى دراسة التراث العربى فى أمهاته ـ وكان ذلك فى أواخر الستينات وما بعدها ـ لم أفعل ذلك وفى نيتى أن أكون

عبدا لما أقرؤه ، ولا أن أكون سيدا متعاليا عليه ، كلا ، ولا كان فى نيتى أن أقف مما أقرأ موقف المؤرخ الذى يقصر نفسه على الفترة التى يدرسها دون أن يأذن لنفسه بالحكم عليها وتقويمها بموازين عصره هو ، بل يجعل موازين أحكامه وتقديراته ماكان يحيط بالفترة التى يدرسها من ظروف . لا ، لم يكن شىء من ذلك هدفى ، بل قرأت ما قرأته ليكون حكمى عليه قائما على معايير عصرنا نحن ، من حيث انتفاع الناس به وعدم انتفاعهم ، إننى قرأت ما قرأته من التراث العربى قراءة مثقف يعيش فى القرن العشرين . ويتنفس فى مناخ حضارى له خصائصه ومقوماته ، ويريد أن يرى الحبل موصولا بينه وبين أسلافه . لكنه فى الوقت نفسه يشعر بأنه ماكل ما عاشه أولئك الأسلاف صالح له هو ولزمانه . ولكنه لابد بحكم طبائع الأمور ذاتها ، أن يكون فى حياة الأسلاف كذلك ما يجوز ـ بل ما يجب ـ أن يبقى ليبقى الرباط . فاللغة ـ مثلا ـ التى أتحدث بها وأكتبها « عربية » ، وهى نفسها ماكان يتحدث به الأسلاف وما كانوا يكتبون به ـ من حيث الروح والأسس إن لم يكن من حيث التفصيلات ـ وإذن فهذا رباط يجب الحفاظ عليه ، ومع ذلك فحتى هذا الرباط نفسه هوكأية أداة أخرى من أدوات العيش ، ينبغى أن تستخدم فيما يخدم عصرنا نحن ، فأملأ أوعيتها علما من علم العصر ، ووجدانا من وجدان العصر .

... لننظر فى حياتنا اليوم ، وما تواجهنا به من مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما ورثناه من قيم مبثوثة فى تراثنا ، لسبب بسيط . وهو أنها لم تكن هى نفسها المشكلات التى صادفت أسلافنا حتى نتوقع منهم أن يضعوا لها الحلول ، وعلى رأس هذه المشكلات مشكلة الحرية . بمعناها السياسى ومعناها الاجتماعى . وهما المعنيان اللذان تدور حولها أرجاء الحياة المعاصرة ،

معظمها إن لم يكن جميعها . وهما كذلك المعنيان اللذان لم يكونا موضع النظر عند الأقدمين .

فقد كانت فكرة « الحرية » تنصرف عندهم إلى المعنى الذى يقابل « الرق » فالفرد من الناس إما أن يكون حرا ذا حقوق وواجبات ، وإما أن يكون عبدا مملوكا لغيره ، فلا حقوق له إلا ما يأذن له به هؤلاء ، وكل ما يأمره به مولاه هو واجب محتوم ، فأولا ــ قد زالت هذه التفرقة ولم يعد أمامنا إلا مجموعة من المواطنين هم أنفسهم مجموعة الأحرار ، ثم اتسع المعنى ــ ثانيا ــ ليشمل جوانب جديدة لم تعرفها الحياة القديمة وهى الجوانب السياسية التى من شأنها أن تقام الحكومة بانتخاب المواطنين ، إما بطريق مباشر وإما بطريق غير مباشر ، على الصورة التى نألفها ــ على اختلاف أشكالها ــ فى الدول الحديثة . لقد كان يسيرا علينا ــ أعنى أبناء الأمة العربية فى مختلف أقطارها ــ أن تقفو أثر أوروبا وأمريكا فيما اصطنعوه من أنظمة للحكم تكفل للمواطنين أن ينتخبوا من يمثلونهم أمام من تسند إليهم مناصب الحكم ، بحيث تكون السلطة كلها فى نهاية الأمر للشعب . فإذا رضى عن الحكومة أبقى عليها ، وإذا سخط عمل إزالتها فى غير حاجة إلى معارك ومذابح وتعذيب وسجن وتشريد ، لا من قبل الحاكم ولا من قبل المحكوم . أقول إن نقل هذه الأنظمة كان يسيرا علينا ، من الوجهة النظرية الشفوية ، وهل يتعذر أن ننتقى عددا من المواد نجمعها فى بضع صفحات ، لنقول هذا هو دستورنا الذى يكفل لنا الحرية فى حكم أنفسنا بأنفسنا عن طريق الذين نختارهم لينوبوا عنا فى كل ما نهتم له من شئون التشريع ؟

لكن الفجوة فسيحة وعميقة بين أنظمة كهذه تصون للناس حرياتهم السياسية ، وبين صورة ورثناها فيما ورثناه من السلف . فعلى طول التاريخ

العربي ندر ـ وكدت أقول « استحال » لولا أنى تعمدت الحيطة فى الصياغة ـ ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدها . فهنالك فوق أريكة الحكم خليفة أو أمير ، أخذ الحكم وراثة أو أخذه عنوة ، وفى كلتا الحالتين لا يزعزعه عن أريكته إلا غدر أو قتل أو سجن أو ما رأيت من سبل تكون فى وسع المتآمر عليه ، فلا الشعب اختار ، ولا الشعب يملك حق العزل ، ولا القلة التى لهم الصدارة فى المجتمع يستطيعون بإزاء الأمر الواقع شيئا إلا الطاعة أو العصيان أو المؤامرة » (راجع الفصل الثالث ، بعنوان « ثقافة فى تراثنا لا نعيشها» فى كتاب « تجديد الفكر العربى ») .

٦

إنه كلما أثيرت قضية التراث وما ينبغى أن يكون موقفنا منه أخذا ونبذا ، أثارت معها الصعاب ، كأنها سؤال بغير جواب أو مشكلة بلا حل ، فهذا هو ما تركه أسلافنا من فكر وشعر ، من علم وأدب ، من فقه وتاريخ ورحلات ، من فلسفة ونقد . فماذا نحن صانعون به ؟ قد يكون فيه ما تظل له حيويته وضرورته إلى عصرنا هذا وما بعد عصرنا ، كاللغة من حيث هى أداة لابد منها للتعبير والتفاهم . وما فيه من شعر ونثر فنى لا تبلى جدته لأنه فن ، والفن لا يغنى مادام صادقا . وجوانب أخرى كثيرة لا ضير علينا من سريانها فى شرايين حياتنا ، بل لا مناص لنا ولها من ذلك السريان ، لأنه حتم تاريخى مادامت الأمة الواحدة موصولة الحلقات ، حاضرها بماضيها . لكن تلك الجوانب من التراث تعرض نفسها علينا مختلطة بغيرها مما لم يعد لنا به شأن ؛ ومن هنا ينشأ السؤال الذى كثيرا جدا ما يتردد اليوم على ألسنتنا وأقلامنا : ماذا نصنع أمام تراث لم يعد صالحا لنبض الحياة ؟

وفى مقالة عنوانها « نحن نصنع الماضى » (راجعها فى كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») رسمت صورة تخيلتها لشابين كانا يتحدثان معا فى حضورى ، أحدهما يرفض أن نشغل أنفسنا بذلك التراث ما دام زمانه قد ذهب ، وما دمنا نعيش فى زماننا نحن متميزا بظروفه ، وأما الآخر فلا يجد الحياة ممكنة فى زماننا هذا دون أن نستمد بعض غذائها من تراث الأسلاف . ثم أكملت الصورة المتخيلة للحوار بين الشابين ، بأن جعلتهما يحتكمان إلى ، باعتبارى أستاذهم فيما مضى من سنين ، فقلت مجيبا بما هو رأيى فى قضية الماضى :

« ... إنكما تتكلمان عن الماضى وكأنه قطعة من الحجر الصوان ، إما قبلتها كما هى ، وإما رفضتها كما هى ، أو كأن ذلك الماضى كتاب اكتملت صفحاته ، لم تعد تزيد صفحة ولا تنقص صفحة . وعلى القارئ أن يتلوه من فاتحته إلى ختامه ، أو أن يكف عنه من غلافه إلى غلافه .

ولكن أمر الماضى ليس كذلك ، فأولا ـ ليس باختيارنا أن نأخذ ماضينا أو نتركه ، لأن هذا الماضى إنما هو ماض لحاضر ، ولو بترنا العلاقة بينهما لما جاز لنا بعد ذلك أن نسمى الماضى ماضيا ، بل يصبح مجموعة من أحداث عائمة على تيار الزمن ، دون أن تربطها الروابط بهذه الأمة أو بتلك . لكن ماضينا هو ماضينا نحن ، موصول الحلقات بالحاضر الذى نعيشه نحن ، ولكل شعب آخر ماضيه وحاضره ، وذلك يشبه أن تكون طفولتى هى طفولتى أنا دون أى إنسان آخر ، موصولة الروابط بشبابى وكهولتى ، وليست هى مجرد طفولة سابحة فى الهواء . إنه إذا كانت حياتنا كتابا من عدة أجزاء ، فالحاضر هو الجزء الأخير من تلك السلسلة ، يتلوه بعد ذلك أجزاء جديدة تظهر على التوالى . على أن آخر الأجزاء لا يفهم إلا على ضوء سوابقه .

وثانيا ـ إن ماضينا كالسجادة المزخرفة بالصور المتشابكة ، ويدخل فى نسيجها عدد ضخم من خيوط اللحمة وخيوط السدى ، تتقاطع بعضها مع بعض ، وإذن فلابد للرائى أن يختار لنفسه من هذا الكل المركب ، خطا واحدا لتعقبه ، كأن يختار خط النباتات المصورة على الرقعة ، أو خط الحيوان أو خط الأشكال الهندسية ، وما شابه ذلك .

إنه قد يتبادر إلى أذهاننا أن الماضى شىء مفروض علينا ، لا قبل لنا بعملية اختيارية نتحكم بها فيما نأخذه منه وما نتركه ، وأن هذه الحرية فى التركيب والبناء مقصورة على تصورنا للمستقبل ، ولا تمتد كذلك إلى تصورنا للماضى . لكن أمعن النظر قليلا ، تجد ألا فرق فى حرية الصنع والبناء بين ماض ومستقبل ، كلاهما هو ما نصنعه نحن باختيارنا ، كل ما فى الأمر من اختلاف بين الحالتين ، هو أننا بإزاء الماضى أمام أكوام مركومة من مواد البناء ، فنتقدم ونأخذ منها ما يحلو لنا أن نأخذه ، ثم نقيمه فى البناء الذى يحلو لنا أن نقيمه لأنفسنا ، على حين أننا بإزاء المستقبل ، نحفر القنوات التى يتسرب فيها الحاضر على نحو ما نريد له أن يتسرب ، لتتكون الصورة التى نحب لها أن تكون .

الماضى والحاضر كلاهما من صنعنا ، وإن هذا الصنع ليجىء نتيجة لاهتماماتنا نحن فى الآونة الحاضرة ... » .

الفصل التاسع

أصالة ومعاصرة

١

إذا استعرضت حياتى الفكرية من أولها إلى آخرها ، وجدت أنه ربما كانت قضية الجمع بين الأصالة الثقافية التى تضرب بجذورها إلى المقومات الأولية التى جعلت من العربى عربيا على طول التاريخ العربى ، ومن المصرى مصريا بما قد كان قبل العروبة وبعدها ، وبين المعاصرة التى تجعلنا جزءا من زماننا ، لا بمجرد وجودنا الجسدى بل بنشاطنا الفكرى كذلك . أقول إن قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معايشتنا لعصرنا ، ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير وبالكتابة . ثم ما هو أكثر من ذلك . فقد أصبحت على يقين من أن هذه المسألة هى أم المسائل الثقافية جميعا ، من أهمها من صفوة رجال الثقافة بيننا . فكأنما أزاح عن عاتقه العبء الذى بغيره يكون وجوده كعدم وجوده فى حياتنا الراهنة ، إذ هى حقا القضيه التى يصح أن نقول حيالها قولة هاملت فى أزمته النفسية : أن أكون أو ألا أكون . ذلك هو السؤال .

والحق أننى لم أبدأ حياتى الفكرية بالرأى الذى تحولت اليه منذ أواسط الستينات . بل لبثت أعواما وأعواما لا أرى للحياة القومية المزدهرة إلا صورة واحدة ، هى صورة الحياة كما يحياها من أبدعوا حضارة هذا العصر . ولقد

شاءت تطورات التاريخ أن يكون هؤلاء المبدعون هم من أبناء أوروبا وأمريكا . فهناك ولد العصر بعلومه وفنونه ونظمه . ولهذا فقد أصبحت درجات التحضر لسائر شعوب الأرض إنما تقاس بمقدار قربها أو بعدها من الطراز الغربي القائم ـ هكذا كان الرأى عندى حتى لقد بلغت فيه حدودا من التطرف الذى لم يعرف لنفسه حيطة وحذرا . وكان الأمر فى ذلك يبدو أمام ذهنى وكأنه من البديهيات التى لا حاجة بها إلى مزيد من تأمل وبحث . فقد كان يكفينى حينئذ أن أرى فى الغرب علما لا وجود له عندنا إلا نقلا عنهم ومحاكاة . وأن أرى فى الغرب قوة يسيطر بها علينا ويحتل منا مراكز القيادة والسيادة ، وأن أرانا فى كل مناحى الحياة أتباعا ، هم هناك يبدعون ونحن هنا ننقل عنهم ما يبدعونه . ونحفظ عن ظهر قلب ما يصلون إليه من معرفة ـ وذلك على أحسن الفروض .

حدث أثناء دراستى فى انجلترا فى أواسط الأربعينات أن التقيت هناك بطبيب مصرى ـ أصبح فيما بعد مرموقا فى بلادنا بعلمه فى ميدانه ـ التقيت به وقد جاء إلى انجلترا فى بعثة قصيرة . وكان بينى وبينه صداقة قديمة . فما كاد الجلوس يستقر بنا على مائدة . حتى انطلق يبدى عجبه وتعجبه من تلك السمعة الكاذبة التى شاعت عندنا فى مصر عن انجلترا وعلمها . لماذا يا صديقى ؟ سألته ، فأجاب : لأنه ما من كتاب طلبوا منا دراسته هنا ، إلا وهو معروف لنا ومدروس فى مصر قبل حضورنا ... إذن فقد نسى صديقى ذاك ـ وهو من أنبه شبابنا حين كان شابا . ومن ألمع رجالنا حين أصبح رجلا فى أربعيناته وما بعدها ـ نسى صديقى ذاك أن الكتب التى عرفها فى مصر ودرسها . ثم وجد أنها هى الكتب التى يوصى بها فى جامعات انجلترا كذلك . هى من صنعهم فى الحالتين . وإلى هذا الحد تجول غشاوة على

أعيننا دون الرؤية الواضحة لحقيقة موقف الغرب وموقفنا من العلوم إبداعا وكشفا .

هكذا كان الأمر يبدو لى مدى أعوام طويلة : فهم الذين يخلقون الجديد دائما ، ونحن فى كل ما نحياه من عصرنا ، فى موقف المستعير.

وفاتنى طوال تلك السنين أن السؤال الحقيقى هو : ماذا وراء قوتهم وضعفنا ؟ ما السر الكامن فى تقدمهم وتخلفنا ؟ فليست المشكلة فى صميمها هى أن عندهم كذا وكذا من نتائج العلم والفن ، وليس عندنا مثل ما عندهم ، لأنه لوكانت هذه هى المشكلة فى جوهرها ، إذن لكان حلها هو أن ننقل مما عندهم ليصبح عندنا وكان الله يحب المحسنين . لا ، ليست هذه هى المسألة المؤرقة ، بل إنها هى « ما وراء » إبداعهم وقوتهم ، فلما اختفى هذا « الماوراء » من حياتنا نحن ، ذهب عنا الإبداع والقوة .

وذلك « الماوراء » هو « منهج » النظر إلى العالم بصفة عامة ، وفى دنيا العلم والفن وغيرهما من مناشط الحياة بصفة خاصة . كنا نحن وهم جميعا على نهج واحد إبان العصور الوسطى ، فكلنا معا فى مركب واحد ــ كما يقولون ــ نطفو معا أو نغرق معا ، وكان الفرق بيننا وبينهم إبان تلك العصور ، ليس هو أن لنا نهجا للنظر وأن لهم نهجا آخر ، بل كان الفرق عندئذ هو أننا نحن الذين أمسكوا بزمام القيادة وهم التابعون . وأما النهج الواحد المشترك الذى أشرت إليه ، فهو أن كلينا كان يقرأ « الكتب » ويستخرج منها طرق الحياة بجميع مشكلاتها . ثم نهضت أوروبا بأبنائها ، أو نهض بها أبناؤها منذ القرن الخامس عشر وما بعده ، ولم ننهض نحن مثل نهضتهم . وكان معنى النهوض هو هناك غيروا المنهج واستبدلوا به منهجا جديدا ، فبدل أن تكون الكتب

القديمة هى المرجع المقروء الذى لا مرجع سواه ، فالحق هو ما قالته تلك الكتب والباطل هو ما لم تقله أو ما أشارت هى إلى بطلانه ، أقول إنهم ـ بدل ذلك ـ جعلوا مرجعهم المقروء هو الطبيعة ذاتها ، ومعها باطن النفس الإنسانية لمن يستطيع استبطان نفسه فى دقة العلماء ـ فعلوا ذلك هم ، ولم نفعل نظيره (إلى يومنا هذا) فكانت لهم نهضة ولم يكن لنا مثلها ، وتغير عندهم معنى « العلم » ولم يتغير عندنا ، إذ أصبح العلم عندهم كشفا عن أسرار الطبيعة وصياغة قوانينها ، وأما العلم عندنا فقد ظل كما كان ، وهو أن « تحفظ » ما فى بطون الكتب ، وليس ثمة فرق جوهرى بين كتب وكتب مادام المحور هو « حفظ » ما فيها واسترجاعه كلما دعت الضرورة . وأقول ذلك لأن الكتاب المحفوظ قد يكون طبا أو كيمياء أو ما شئت من مواد ، ثم يحدث فى أذهاننا خلط كالذى حدث لصديقى الطبيب النابه الذى أشرت إليه ، عندما لم يفرق بين نفسه وقد « حفظ » كتابا ، وبين مؤلف الكتاب الأصيل الذى بحث فى ميدانه واستخرج الحقائق العلمية وأثبتها فى كتاب هو الذى « حفظه » صاحبنا فيما بعد . فكان بيننا من النابهين وإذا كان هذا هكذا ، فلم يكن عجيبا منى ومن أمثالى الذين دعوا إلى اصطناع حضارة الغرب وثقافته بحذافيرها ، لعلنا نبلغ بها ما بلغوه من علم وسلطان .

٢

لكن الجديد الذى استحدث فى موقفى منذ أواسط الستينات ، هو أن ذلك وحده ـ على ضرورته وحتميته ـ لا يكفى ، لأنه قد يتحقق لنا يوما ما ، فيكون الثمن الذى دفعناه فى مقابل ذلك هو أنفسنا . فمن الضرورى الحتمى كذلك ، أن أحافظ على هويتى العربية (وهويتى المصرية قبلها لتكون أساسا

لها) فينشأ على الفور سؤال محورى هو : كيف يمكن الجمع بين منهج النظر الذى أتناول به شئون الحياة بما فيها من علوم وصناعات ونظم للحكم والاقتصاد والتعليم الخ . وبين أن أظل مصريا عربيا . بما يستلزمه هذا الانتماء من نواح فى العقيدة وأسلوب العيش . مما قد يبدو من الظاهر أنه يتناقض مع ما يقتضيه المنهج الجديد ؟

هنالك من صفوة مثقفينا من رأيته يستخف بالمشكلة . حتى ليزعم أنه لا إشكال . فمن طبائع الأمور ـ هكذا رأيتهم يقولون ـ أن يكون المصرى مصريا ويحيا عصره معا . كأنما المسألة فى رأيهم تشبه حياة الكائنات الحية جميعا ـ من نبات وحيوان ـ حين يحافظ الكائن على طبيعة نوعه . ثم يتكيف لظروف بيئته فى وقت واحد . فشجرة القطن ـ مثلا ـ لا تستطيع إلا أن تنتج قطنا مادامت البذرة التى انبثقت منها هى بذرة تنبت مثل هذه الشجرة . ولكنها بالإضافة إلى ذلك قد تحاط بأحوال من المناخ والتربة تختلف قليلا أو كثيرا عما تحاط به زميلتها التى تنبت فى أمريكا أو فى الهند ، وعندئذ لابد لها من التكيف لظروفها . ومن ثم فهى تنتج قطنا « مصريا » له خصائصه المميزة .

لكن الأمر فى حياة الإنسان وثقافته مختلف . لأن وجوده غير مقتصر على الوجود البيولوجى الصرف . بل يضاف إليه عنده « وجهة نظر » يقيمها على مجموعة من « القيم » . ومن هنا ينشأ إشكالنا : ففى رءوسنا مجموعة معينة من القيم كونت لنا وجهة نظر معينة . ليست هى وجهة النظر التى من شأنها أن تنتج مثل ما أنتجه الغرب من علوم وما يترتب عليها . فهل من سبيل إلى جمع هذين الطرفين فى كيان واحد ؟ بمعنى أن يظل جانب من قيمنا ووجهة نظرنا كاف للحفاظ على هوية متميزة . وفى الوقت نفسه نلبس لدنيانا منظارا كالذى لبسه الغربيون منذ نهضتهم . فيكون لنا بذلك شىء مما كسبوه دون أن

يضيع من شخصيتنا المتميزة شىء يمس صميمها وجوهرها ؟

المشكلة حقيقية وعويصة . يشاركنا فيها كل أصحاب الحضارات القديمة . ولا يشاركنا فيها أبناء الحضارة الغربية الراهنة . فهؤلاء الغربيون لا يجدون أمامهم إلا حضارة واحدة وثقافة واحدة ، تطورت من أصولها اليونانية والرومانية حتى باتت على ما هى عليه . فليس بين أيديهم قديم يصدم جديدا ، ولا جديد يصدم قديما . وأما نحن من أبناء الحضارات القديمة فأمامنا حضارتان نريد الحفاظ عليهما معا ، فبالنسبة للأمة العربية ـ والمصريون جزء منها ـ هنالك موروث فى أيديها ورثته من السلف ، وهنالك فى الوقت نفسه حضارة أخرى وثقافة أخرى تنبنى عليها ، هى حضارة هذا العصر وثقافته . ولا مندوحة لها ـ إذا أرادت لنفسها عيشا سويا فى زمانها ـ عن أن تتشرب عصرها بحضارته وثقافته ، فماذا هى صانعة ؟ إنه لو كان الأساس مشتركا بين تراثها من جهة وما تراه فى عصرها من جهة أخرى ، لما كان إشكال ، لأن أمرها عندئذ كان ليجىء شبيها بموقف الغربى فى أوروبا وأمريكا ، إذ يرى بين يديه حضارة وثقافة هى نفسها الامتداد الطبيعى لما كان فى تاريخه الماضى يونانا ورومانا ، فلا تناقض عنده بين ماض وحاضر .

لكن التباين قائم على أشده بين تراثنا من ناحية ، وما يحيط بنا من ثقافة عصرنا من ناحية أخرى . فالاختلاف بينهما ضارب إلى الأساس . فثقافة أسلافنا المبثوثة فى تراثهم ثقافة قوامها « مبادئ » تكتب لفظا على ورق الكتب ليلتقطها الأبناء والأحفاد ، فتكون هى « القيم » التى ينظمون سلوكهم على منوالها ، ويصوغون أذواقهم الجمالية على هداها . وأما ثقافة العصر فقوامها « أجهزة » علمية تتخذ أدوات للبحث عن أسرار الطبيعة ، وتنتهى بالباحثين

إلى إنتاج « آلات » تقام الحياة العملية على استخدامها . وإذا أرادت عبارة واحدة موجزة تحدد الفرق بين الثقافتين ، فقل إن ثقافة تراثنا هى ثقافة « أخلاق » وثقافة العصر ثقافة « علوم » ـ وكلمة « الأخلاق » هنا مقصود بها معناها الواسع الذى هو الجانب السلوكى فى تعامل الإنسان مع الإنسان . وكذلك كلمة « العلوم » هنا مقصود بها أن تشمل ما يترتب على العلوم من أجهزة يستخدمها الإنسان فى النقل والتبريد والقتال والتثقيف وشتى مناحى الحياة ، ثقافتنا الموروثه ثقافة مدارها « الكلمة » وثقافة عصرنا مدارها « الجهاز » ، بكل ما تستتبعه هاتان السمتان من نتائج بعيدة الآماد .

وما أكثر ما يقع فيه المثقف العربى من حرج يشده هنا ويجذبه هناك ، حتى لتأخذه من ذلك حيرة تشل قواه الخلاقة . فبينما « الكلمة » الموروثة توحى إليه بشىء ، تجىء « الأجهزة » فتوحى إليه بنقيضه ، وبين النقيضين يقع فريسة سهلة . أهى قليلة تلك الحالات التى نرى فيها رجال العلوم ـ وأرجو التنبه هنا إلى كلمة « علوم » كالطبيعة والكيمياء وما إليهما ـ أقول إنها ليست قليلة تلك الحالات التى نرى فيها رجال « العلوم » هؤلاء ، علماء بمنهج العلم وهم فى معاملهم ومراكز أبحاثهم وقاعات محاضراتهم ، حتى إذا ما أووا إلى منازلهم ليباشروا حياتهم الخاصة ، فتحوا صدورهم لأبشع ضروب الخرافة ، فاستقبلوها فرحين بها كما يفرح عابرو السبيل الذين لم يظفروا من العلم كثيرا أو قليلا . لا بل إن رجال العلم هؤلاء ليصبحون أشد خطورة من عابرى السبيل ، لأن الناس يستشهدون بهم وهم مطمئنون ، فإذا كان فلان حامل الدكتوراه فى الكيمياء يقبل كذا وكذا ، أيكون هناك ما تطمئن النفس إلى صوابه أكثر منه ؟

التضاد جاد بين بعض الجوانب فى ثقافتنا الموروثة ، وبعض الجوانب فى

ثقافة عصرنا بعلومه وصناعته وفنونه ونظمه ، والمشكلة تحتاج منا إلى إمعان نظر لا يستخف بحجم الإشكال وخطورته . وأزعم أنى منذ أواسط الستينات وإلى يومى هذا ، لم أدخر جهدا إلا بذلته ، فى أن أدلى بدلوى بين الدلاء ـ كما يقولون ـ ابتغاء الاقتراب من حل مقبول .

٣

كنت فى معالجتى للمشكلة التماسا لحلها ، كمن يتحسس طريقه فى مدينة مجهولة ، فيحاول السير من هذا الشارع مرة ومن ذلك مرة ، لعله آخر الأمر يقع على سبيل تؤدى به إلى الغاية المنشودة ، التى هى أن نعثر على صيغة ثقافية نعيش بمقتضاها فلا تعقد هويتنا ولا يفلت منا زماننا .

فكانت بين المحاولات محاولة بدأتها بوضع أصابعى على سمة بارزة تفصل بين وجهتى النظر : وجهة النظر المستخلصة من تراثنا ، والأخرى المستخلصة من ثقافة الغرب فى مرحلته الراهنة ، وتلك السمة هى موقف الإنسان من « الواقع » ، فهنالك من الناس من يغلب عليهم الوقوف من الواقع عند ظواهره المدروكة بالحواس ، وهى نظرة تؤدى بصاحبها إذا ما وصل فيها إلى ذروتها تؤدى به إلى الموقف « العلمى » بما يميز المنهج العلمى من التزام الدقة فى المشاهدة والتجارب التى تجرى على الظاهرة المبحوثة ، وهنالك من الناس من يقلقه أن يقف من الواقع عند ظواهره وكفى ، بل يريد أن يجاوز تلك الظواهر إلى جوهر خبىء كامن وراءها ، فكأنما تلك الظواهر لا تزيد فى حقيقتها إلا أن تكون « رموزا » تشير إلى أن وراءها سرا وعلى الراغب فى بلوغ الحق أن يجاوزها ليكشف عن السر غطاءه . وصاحب هذه النظرة إذا هو سار بها إلى ذروتها ، كان « المتصوف » فى مجاهدته لرؤية الحق رؤية مباشرة بعد أن يزيح

عنه القناع . لكن هاتين النظرتين : العلمية والصوفية . قد تلتقيان فى فرد واحد ، إذا استطاع أن يقسم حياته قسمين : أحدهما ينصرف به إلى دنياه ، والآخر يلتمس به الآخرة . ولقد أسهبت القول فى فصل سابق خصصته للحديث عن اجتماع العقل والوجدان معا فى الثقافة العربية . فبينت كيف أن تاريخ الثقافات يدلنا بما تركه لنا الأقدمون ، كيف غلبت النظرة العلمية على اليونان ـ والغرب كله بعدهم ـ وغلبت النزعة الصوفية على الشرق الأقصى . وأما الثقافة العربية فقد كان لها القدرة على أن تضم أولئك وهؤلاء فى بناء متكامل . ففيها النظر العلمى إلى أعلى ذراه ، وفيها الوجدان الصوفى إلى أعمق أغواره . فكانت هذه الثقافة العربية بجناحيها وقفة ثالثة جمعت فى بنيانها بين الحسنيين .

لكن ذلك الجمع لم يتحقق لها إلا فى عصور قوتها ، وأما إذا دب فى أوصالها ضعف ، جنحت إلى جانب الوجدان على حساب الموقف العلمى .

ففى الفصل الذى عنوانه « الواقع وما وراء الواقع » (راجع كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») جاء ما يأتى :

« ... إن أغلب الظن عندى هو أن أوضح سمة تميز العربى ، فى ثقافته ـ وذلك حين يكون هذا العربى فى عصور قوته ـ هو أنه يوازن فى دقة وبراعة بين وجهى الحياة : فللواقع المحدود المحسوس مجال ، ولما وراءه مجال آخر ، بحيث لا يطغى أحد المجالين على الآخر ، بل يتكامل المجالان فى حياة سوية متزنة ، وربما كان المعنى المقصود من الحديث الشريف ، بأن يعمل الإنسان لدنياه كأنه يعيش أبدا ، ولآخرته كأنه يموت غدا ، هو وجوب مراعاته لهذا التوازن بين النظر إلى الواقع حين ينبغى أن يحصر رؤيته فيه ، ثم النظر إلى ما

وراءه ، باعتبار الواقع فى هذه الحالة رمزا يشير إلى ما هو أرفع وأسمى . فالواقع مهما كانت قيمته ، إنما هو جزئية عابرة تجىء وتمضى ، وأما ما يمكن أن يشير إليه ، فمطلق أزلى لا يتعاوره الحدوث والفناء » .

لكن هذا التوازن فى الثقافة العربية الأصيلة ، بين الوقوف عند حقائق الواقع حينا ، ومجاوزته إلى ما وراءه حينا آخر ، بحسب طبيعة اللحظة التى يحياها العربى وما يكتنفها من ظروف ، لا تتحقق على وجهها الأكمل إلا حين تكون تلك الثقافة فى مرحلة من القوة والعافية . أما فى مراحل الضعف ــ وأحسب أننا اليوم نجتاز إحداها ، أو قل على أحسن الفروض ، إننا نجتاز منها مرحلة مزيجا من قوة وضعف ــ فعندئذ ترى العربى أميل إلى التركيز على الجانب الوجدانى من ثقافته .

الرأى الشائع فينا اليوم هو أن العقل بعلومه (وهو لب العصر الذى نعيش فيه) عدو للوجدان ومشاعره ، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة للوجدان ، فسحقا للعقل ومناهجه :

« ... إنه كانت المفاضلة بين رأس وقلب ، فلا تردد فى اختيار القلب ، وهل هى مصادفة أن تجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالما واحدا ؟ إنه لما كثرت علوم الغرب ، وامتلأت الدنيا بأجهزته ومكناته قلنا عنه إنه « مادى » لعين ، وأما نحن ــ بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان ــ « مروحانيون » أنقياء وأصفياء ، كأنما العلم هو من وحى الشياطين ، وكأنما أجهزته ومكناته قد ركبها الأبالسة ، وحذار أن تذكر أمامهم أن العلم الذى يتجلى فى هذه الآلات هو « عقل » تجسد ، أو هو « روح » ظهرت فيما أبدعته ، ليصبح ذلك العقل ــ أو الروح ــ مشهودا بعد أن كان كامنا وخافيا ، شأن كل خالق

وخلقه . حذار أن تقول شيئا كهذا ، لأن الروحانية فى حياتهم يستحيل أن تتدلى إلى دنس الصفائح المعدنية تنشرها المصانع وتطويها طيارة أو سيارة أو ما شاءت .. إن أغلب الناس حولنا هم أقرب إلى الظن بأن الحقيقة إنما ينطق بها البلهاء قبل أن ينطق بها العلماء » (راجع « أزمة العقل فى حياتنا » فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») .

« ذكاء العقل إذا توقد ، خشى الناس لعنته ، لأنه نافذ إلى الأعماق . وهم يريدون أخذ الأمور « بالبركة » من أسطحها لا من أعماقها . ولأن ذكاء العقل يتشكك قبل أن يستقر على عقيدة ، وهم يريدونها عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث ، وكثيرا ما تسمعهم ينعتون مثل هذا الشك المتسائل المتقصى « خوضا » فيما ينبغى ألا يخاض فيه . إن إعمال العقل ـ عند معظم الناس فى بلادنا اليوم ـ مجلبة للشقاء لأن الحياة ـ عندهم ـ تسلم زمامها إلى الذين يقبلونها كما ترد إليهم ، عن عمى وصمم ... » (الموضع المذكور من كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») .

فى مثل هذه الحالة الرافضة للعقل وعلومه ومنطقه وحسابه ، يدهمنا عصرنا بثقافة تدور رحاها حول محور العلوم ودقة الحساب ، فلا خيار لنا إلا واحدا من بديلين : فإما عناد وإصرار على رفض العقل وعلومه فنذبل ونفنى ونصبح نهبا مباحا لكل من أراد أن يغزو ويستعمر ، وإما يقظة نسترد بها ما هو فى مقومات العربى إبان قوته ، وأعنى توازنا بين عقل ووجدان فى بنيانه الثقافى ، وبذلك يسهل عليه أن يساير العصر بكل علومه وصناعته وتقنياته ، ثم يضيف بعدا وجدانيا قد يتميز به دون أن يلحق به ضرر التخلف الحضارى .

« ... فتستطيع أن تقول عن عصرنا هذا أى شىء تريد ، لكنك لابد

ناعته بأنه عصر علمى من الرأس إلى أخمص القدم . ولا ينبغى عن العصر علميته هذه أن تراه يلجأ فى دنيا الأدب والفن إلى ضروب يتحلل فيها من روابط المنطق ، مستهدفا بذلك أن يزيح عن ظهره صرامة العلم ومنطقه ، ولو لبضع ساعات ليستريح . وإذا قلنا عن العصر إنه ذو طابع علمى ظاهر فى أدواته وآلاته ، وتقنياته ، فقد قلنا بالتالى إنه عصر يرتكز على « الواقع » وحده وإلا فهل يترك عالم الضوء ـ مثلا ـ ظاهرة الضوء لننظر إلى ما وراءها ؟ هل نريد لعالم الطبيعة الذرية أن يغض النظر عن الذرة التى هى موضوع بحثه ليبحث عن خفاء كامن خلفها ؟ لا ، فالعلم مربوط بالواقع بأوثق الروابط . والعالم مشدود العنق إلى موضوع بحثه ، يصب عليه المشاهدة ويجرى عليه التجارب ، ليستخرج خصائصه وتفاعلاته مع غيره ، ثم ليصوغ له القوانين آخر الأمر فى صورة رياضية ، ليتمكن الإنسان بعد ذلك من إلجام الظواهر الطبيعية ، بكل ما استطاع من شكائم ، فيركبها ويوجهها كما يفعل مهرة الفرسان فى جيادهم .

فإذا شاء العربى أن يعاصر زمانه ، فلا مندوحة له عن العلم ، ثم العلم ، ثم لا ثم بعد العلم ، وإنما عنيت العلم بمعناه الطبيعى . لا بالمعنى الذى يتصوره بعضنا « حفظاً » لما ورد فى صحائف الأقدمين . فلن تزداد عصرية لو رويت عن ظهر قلب ألف ألف بيت من الشعر . لكنك تزداد عصرية لو شاركت فى العلم بالإلكترون وفى تسييره لخدمة الإنسان . وكما أن الحياة يقظة للنشاط المنتج ، ونعاس للراحة والأحلام ، فكذلك حياة الإنسان الثقافية : يقظتها فى دراسة العلم الطبيعى وتطبيقاته ، ونعاسها الحالم فى رحاب الأدب والفن » (راجع فصل « الواقع وما وراء الواقع » فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») .

« ... ولو أمعنت النظر حولك فى أحاديث الناس ومسالكهم ، لرأيت هذه الحقيقة ماثلة أمام عينيك ، لا ، بل إنك لتراها ملقاة أمامك على قارعة الطريق . لا تطلب منك إمعانا للنظر ، وهى أننا لا نكاد نغفل عما وراء الواقع فى حياتنا لحظة . فذلك هو طابعنا الثقافى الأصيل المميز ، ولا عجب أن كنا نحن الأمة التى عن طريقها عرفت الدنيا رسالات السماء . ومعنى ذلك أننا بحكم الوراثة الثقافية نفسها ، معدون أتم إعداد لإضافة الباطن الخفى إلى الظاهر البادى . فإذا استطعنا ــ بالمشاركة فى الحركة العلمية ــ أن نشارك عصرنا فى هذا الظاهر البادى للبصر والسمع ، فما أيسر علينا بعدئذ أن نميز أنفسنا بنظرتنا الخاصة إلى ذلك الخفى الباطن » (الفصل المذكور) .

٤

ولو كانت النظرة العقلية ، التى جعلنا إضافتها إلى الحياة الوجدانية شرطا ليكون العربى أصيلا ومعاصرا معا ، أقول : لو أن تلك النظرة العقلية فى كل مجال يتطلب رؤية موضوعية ، شيئا غريبا على الفكر العربى ، لكان مطلب الأصالة والمعاصرة عسير التحقيق ، لأنه مطلب مضاد للعربى وطريقة تكوينه الثقافى ، لكن ماذا نقول والنظرة العقلية هذه هى فى صميم الرؤية العربية بصفة عامة ، والعربية الإسلامية بصفة خاصة ؟

لقد كانت للشاعر الفيلسوف محمد إقبال ، ملاحظة جديرة بالنظر ، أوردها فى كتابه « التجديد فى الفكر الإسلامى » ، مؤداها أن محمدا ــ عليه الصلاة والسلام ــ كان لابد أن يكون خاتم الأنبياء ، وأن تكون رسالته آخر الرسالات ، لأنه جاء ليدعو إلى تحكيم « العقل » فيما يعرض للناس من

مشكلات . ومادمت قد ركنت إلى العقل . فلم تعد بحاجة إلى هداية سوى ما يمليه عليك من أحكام . أليس العقل ـ كما يقول الجاحظ ـ هو وكيل الله عند الإنسان ؟ (راجع للجاحظ رسالة « المعاش والمعاد ») وإنما سمى العقل « عقلا » ـ كما يقول الجاحظ أيضا ـ (فى رسالة « كتمان السر وحفظ اللسان ») « لأنه يزم اللسان ويحظر .. عن أن يمضى فرطا فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة . كما يعقل البعير ... » .

إنه إذا كان من أهم السمات التى تميز الوقفة العقلية من سواها . تلك الحركة الاستدلالية التى ينتقل بها الإنسان من المعلوم إلى معرفة ما كان مجهولا . وذلك التعميم الذى يجمع الجزئيات المتناثرة والمتشابهة فى الوقت نفسه . يجمعها معا فى حكم واحد يوحد بينها . فذلك هو ما تميز به العربى القديم كلما تأمل أو نظر . وكان من شأن تلك الوقفة أن استطاع ذلك العربى رد الأشتات المتفرقة فى جنبات الكون الفسيح إلى وحدة تضمها ضمة الفكر الواحد لفروعها . أو ضمة العلة الواحدة لمعلولاتها . إنه وقد رأى العالم من حوله كثرة كثيرة من كائنات . لم يهدأ حتى التمس لها الرباط الذى يوحد بينها . وحين رأى اللغة تجرى على قواعد . أقلقه ألا يجد لهذه القواعد نفسها ما يعللها (واقرأ فى هذا لابن جنى كتاب « الخصائص ») ولما رأى أحكام الشرع قد تشعبت . اجتهد فى أن يقع لها على أسس عامة تجمعها فى أصول قليلة مشتركة . وهكذا طفق العربى يرد الكثرة إلى وحدة تبرز ما فيها من تجانس ، وتميز المؤتلف بين وحداتها من المختلف ، وبذلك استطاع أن يهيئ لنفسه سبيل « فهم » ـ وما « فهم » شىء إلا رده إلى أصله ومبدئه الذى يفسره ـ فوقف من العالم . ومن حياته . وقفة بصيرة واعية . وهكذا أيضا ينبغى للعربى المعاصر أن يقف من عالمه ومن حياته . إذا شاء أن يصل حاضره

بماضيه وصلا حيا نابضا (راجع فصل « قيم باقية من تراثنا » فى كتاب « تجديد الفكر العربى ») .

لقد عرضت فى كتاب « تجديد الفكر العربى » تحت عنوان « ياقوتة العقد للعلم والعلماء » بعض ما أورده صاحب العقد الفريد ـ ابن عبد ربه ـ عن تصوره للعلم ومكانة العالم ، لأنه يقدم لنا فى أجلى بيان ، برهانا على أن العربى المعاصر إذا ما أراد أن يضيف إلى حياته الوجدانية علوم العقل كذلك ـ لكى يستطيع بهذه الإضافة أن يندمج مع عصره فى أهم اهتماماته ، فلن يجد نفسه غريبا على الروح العلمية ، وكل ما يطلب منه هو أن يستفيد فى نفسه روح آياته . وهاك بعض ما ورد فى الفصل المذكور من كتاب « تجديد الفكر العربى » :

« ... قضيت ساعة مع كتاب الياقوته (وهو أحد فصول « العقد الفريد ») الذى خصص للمختارات التى قيلت فى العلم والأدب ، وقد قصدت إلى هذا الاختيار عامدا ، فى أيام نروج فيها للعلم وللنظرة العلمية ، وللحياة العلمية ، وللتخطيط العلمى ، وللإشادة بالقائمين على الحياة العلمية ، أقول إنى قد قصدت إلى هذا الاختيار عامدا ، لأعيش مع السلف ساعة ، أستمع إليهم فى موضوع هو مشغلة اليوم ، لا من حيث مادة الموضوع نفسها ، ولكن من حيث القيم التى كانت تضبط عمل العاملين به ، فنحن إذ نقول ونعيد ـ فى إصرار وإلحاح ، وفى إيمان وعقيدة ـ إن جهودنا الثقافية اليوم ، ينبغى أن تسير بنا نحو ثقافة « عربية معاصرة » تحمل موضوعات العصر واهتماماته ، مصوغة فى قيم موروثة عن السلف ، لنحقق بها معاصرة وطابعا قوميا فى آن معا ، ونجمع خصوصية تاريخنا إلى عمومية الحياة العصرية المشتركة بين سائر الأقوام فى نتاج واحد ، نحن إذ نقول هذا ونعيده ، لا يجدر

بنا أن نترك القول عند هذا الحد من التجريد والشيوع ، بل لابد أن نضيف إليه محاولات فى التطبيق ، وهاهنا يتبين متى تكون تلك المبادئ معقولة ومقبولة ، ومتى لا تكون ...

... ... أما بعد ، فإلى القارئ صورة عشتها مع كتاب الياقوتة من العقد الفريد ، وهو الكتاب (أى الياقوتة) الذى خصص ـ كما قلنا ـ للحديث فى العلم والأدب ، على أننى قصرت اهتمامى هذه المرة على العلم وحده ، ومع ذلك لم أتجاوز بضع صفحات ، تفاعلت بها مع المادة المقروءة أخذا وردا ، وقبولا ورفضا .

يبدأ المؤلف ـ ابن عبد ربه ـ كتاب الياقوتة هذا ، كما يبدأ سائر الكتب ، بما يسميه « فرشا » أى مقدمة يمهد بها لموضوعه ، وفى « الفرش » للياقوتة ـ وهو لا يزيد على صفحة ونصف صفحة ـ لمحات هى أنفذ اللمحات ، وقفت إزاءها متسائلا فى عجب وإعجاب : أتكون هذه هى الأصول والمبادئ عند أسلافنا ، ثم تجد بيننا اليوم من يعد مثل هذا الحديث خروجا يكاد يبلغ عندهم حد الإلحاد والكفر ؟ وأعنى هنا بصفة خاصة ذلك المبدأ الذى يوجزه ابن عبد ربه ليكون أساسا لكل معرفة علمية ، ألا وهو أن تبدأ المعرفة الحواس ، ثم تتدرج من هذه البداية الضرورية بحيث تنتقل من المحسوس إلى التصور الذهنى ، ومن التصورات الذهنية وما يربط بينها ، يكون ما نسميه فكرا . فإذا ما ترويت فى مضمون هذا الفكر ، وجدته مثيرا للإرادة ، وما دامت الإرادة استثيرت ، فلابد عندئذ من الأخذ بأسباب العمل .

إننى أوجه الدعوة إلى قارئى ألا يتعجل ، وأن يقف هنا لحظة ، ليشبع

وليرتوى بهذا المبدأ المنهجى . وهأنذا أعيد أمامه أركانه الأساسية : لا معرفة مما يصح أن يسمى علما إلا إذا بدأت بتجربة الحواس ، أى بضرورة أن ترى بالعين شيئا ، وأن تسمع بالأذن شيئا . وبعبارة أخرى ، فإن العلم لا ينبثق من باطن الإنسان ، كما تندفع حمم البركان من جوف الأرض ، بل هو يجىء إلى الإنسان من خارجه ، من الدنيا التى حوله ، عن طريق الحواس . وإذا أنت قد شبعت من هذا المبدأ وارتويت ، رفضت بعد ذلك القبوع فى عقر الدار تستنزل رحمة العلم من السماء ، وأخذت تسعى فى دنيا الشهادة ، وفى معامل التجربة والاختبار .

هذه واحدة ، والأخرى أنك بعد أن تبنى لنفسك بناء فكريا من حصيلة المحسوسات هذه ، كان المقياس الذى تقاس به سلامة البناء ، هو مدى استطاعتك تحويله إلى إرادة تريد وإلى عمل يعمل ، وأكررها مرة أخرى : المعرفة العلمية هى فى صميمها مخططات لأعمال ، وليست هى بناءات تبنى فى الذهن ليتأملها الإنسان ، ثم يأوى إلى مخدعه ليستريح ... » (راجع الفصل كاملا فى كتاب « تجديد الفكر العربى ») .

٥

لست أشك لحظة فى أن أولى المشكلات فى حياتنا الثقافية ، والتى من تلك الحياة بمثابة قطب الرحى ، هى محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية ، تجمع لنا فى طيها طرفين ، إذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفى الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها ، لتستقبل ـ فى رحابة صدر ـ أسس الحضارة العصرية ، كما يحياها اليوم روادها .

وفى فصل عنوانه « التوفيق بين ثقافتين » (فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») عرضت محاولة على شيء من التفصيل للطريقة التى يمكن أن نخرج بها صيغة تؤدى لنا ما يوجد حلا للمشكلة كما عرضناها لتونا . ولقد أسلفت القول فى الفقرة السالفة بأننى خلال الأعوام التى شغلت فيها بتلك المشكلة ـ مشكلة الأصالة والمعاصرة ـ قد تناولت الموضوع من زوايا مختلفة لعلنى أقع على الاتجاه الصحيح ، كمن ضل طريقه فى مدينة مجهولة ، فأخذ يجرب أحد الطرق مرة ، وسواه من الطرق مرة ثانية فمرة ثالثة . وفى الفقرة السابقة عرضت إحدى تلك المحاولات ، وهى محاولة المعالجة من زاوية العلاقة فى الرؤية الثقافية بين الارتكاز على ما هو « واقع » والارتكاز على « ما وراء الواقع » وإمكان الجمع بين الركيزتين فى نظرتنا الجديدة ، فنجمع بذلك فى لوحة واحدة نشاط العقل فى ميدان العلوم ، وفاعلية الوجدان فى ميادين الدين والفن والأدب ، وبهذا يمكن الجمع بين ما هو أصيل فى تراثنا وما هو معاصر .

وهأنذا فى هذه الفقرة من الحديث ، أعرض محاولة أخرى أجريتها من زاوية أخرى ، هى التى عنونتها « التوفيق بين ثقافتين » ، جاء فيها :

... إن الموقف الحضارى للأمة العربية اليوم ، يتركز فى سؤالين ، لو أحسنا الإجابة عنهما ، تبدت لنا حقيقة ذلك الموقف جلية لا يشوبها غموض . السؤال الأول هو : ما هى أهم العناصر التى نعنيها حين نتحدث عن « الشخصية العربية الأصيلة » ؟ وأما السؤال الثانى فهو : ما هى أهم العناصر التى تتألف منها بنية الثقافة العصرية ؟ فبعد الإجابة عن هذين السؤالين تكون أمامنا صورتان ، وقد يسهل علينا بعد ذلك أن نلتمس السبيل إلى خلق المركب الواحد ، الذى يضم ما يمكن ضمه من أجزاء الصورتين ،

دون أن تضيع من أيهما صفة جوهرية فينتفى بذلك وجودها .

ولنبدأ بسؤالنا الأول : من نحن على الأصالة ؟ ما هى مقوماتنا التى إذا تحققت فى فرد أو فى مجموع ، قلنا عنه إنه عربى أصيل من الناحية الثقافية ؟ ... وأول ما يرد إلى خاطرى من الخصائص المميزة للوقفة العربية ، عقيدة راسخة عند العربى بمستويين من الوجود ، بحيث يستحيل عليه أن يخلط بينهما فى التصور : فهنالك الذات الإلهية الخالقة ، ثم هنالك عالم الكائنات المخلوقة لتلك الذات . وبين هذه الكائنات المخلوقة كائن أراد خالقه أن يتميز ليحمل إلى الدنيا أمانة أؤتمن على حملها ونشرها ، وذلك هو الإنسان . وفى هذا الإطار العام تتحدد وجهة النظر العربية الأصيلة ، ومن هذا الأصل الأول تتفرع فروع .

منها أن الإنسان كائن خلقى ، بمعنى أنه مكلف بأن يحقق فى سلوكه قيمة أخلاقية محددة معينة ، أمليت عليه ولم تكن من اختياره ، فليس من حقه أن ينسخ بعضها ، وأن يضيف إليها ما يناقضها . ولما كان هذا التكليف الأخلاقى لا يكتمل معناه إلا إذا كان الفرد الإنسانى مسئولا عما يفعل ، فإن هذه المسئولية الأخلاقية بالنسبة إلى كل فرد على حدة ، تصبح أمرا لا مفر منه ، فلا يجوز أن يحملها فرد عن فرد آخر . قد تجد فى الثقافات الأخرى أنماطا أخرى ، بل إن فى عصرنا هذا نمطين آخرين لا يلتئمان مع الوقفة العربية التى ذكرناها . أحدهما يقول إن القوانين الأخلاقية كغيرها من القوانين ، هى وليدة الحياة الواقعة : فما قد ثبت على التاريخ أنه نافع ، جعلناه قانونا خلقيا ننظم به سلوكنا . وما قد تبين على التاريخ أنه ضار ، حذفناه من قائمة الأعمال المقبولة ، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف ، وجب علينا أن ننظر إلى مبادئ الأخلاق على أنها نسبية لا مطلقة ، بحيث نكون على

استعداد لأن نغير منها ما لابد من تغييره ، لئلا يقف عقبة فى سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن وحضارته .

ذلك أحد النمطين الآخرين ، وأما النمط الآخر فيقول أصحابه إن المسألة هنا ليست مرهونة بتقدم أو تأخر فى طريق الحضارة ، لكنها مسألة الإنسان وحريته المطلقة فى أن يتخذ لنفسه ما شاء من قرار ، بشرط أن يكون مسئولا عن قراره ذاك . فليس هنالك أحد فوقه أو إلى جانبه يملى عليه ما يجب وما يجوز ، بل هو البادئ بقراره بدءا غير مسبوق بمبدأ صاغه سواه .

وواضح أن الوقفة العربية الأصيلة مختلفة عن كلا النمطين من حيث المبدأ والأساس ، حتى وإن اتفقت معهما فى النتيجة ، فهى مختلفة عن النمط الأول الذى يجعل المعول فى السلوك الإنسانى الصحيح على التجارب ، على حين أن الوقفة العربية تفرض أسبقية المبدأ الخلقى على التجارب . فالصواب صواب والخطأ خطأ ، بغض النظر عن النجاح أو الفشل فى تجارب الحياة العملية . وليست حدود الصواب والخطأ من صنع الإنسان ، ولكنها حدود شاءها الله للإنسان .

والوقفة العربية مختلفة عن النمط الثانى كذلك ، الذى يجعل القرار الإنسانى غير مسبوق بمعيار ، وذلك لأن وجهة النظر العربية ـ كما ذكرنا ـ تفترض أسبقية المعيار الذى يقاس به القرار فى صوابه أو خطئه . وسؤالنا ـ فى حدود هذه النقطة الأولى الخاصة بفلسفة الأخلاق من وجهة النظر العربية فى مقابل وجهات النظر الأخرى القائمة فى عصرنا ـ سؤالنا هو : هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربيا يحمل وجهة النظر العربية ، وأن يكون فى الوقت نفسه معاصرا يحمل إحدى وجهات النظر عند المعاصرين ؟ لست أدعى بأن مسافة الاختلاف

بين الجانبين هنة هينة بحيث يمكن رأبها فى سهولة . ولكنها على كل حال مشكلة تستحق منا النظر الطويل والعميق . لأننا لو أمسكنا بالقيم الثابته الموضوعة لنا . تعرضنا لخطر الجمود . ولو سبحنا أحرارا مع تيار الزمن وتغيراته . تعرضنا لزوال الشخصية وانحلالها . وغاية ما أستطيع قوله فى هذا الصدد . هو أن قيمنا الأخلاقية الموروثة . فيها من السعة ما يمكننا من التصرف فى إطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الإيقاع فى عصرنا ... ...

ومن مميزات الثقافة العربية كذلك . تلك الرغبة الشديدة عند الإنسان فى أن يتسامى على دنيا الحوادث المتغيرة . ليلاذ بما هو ثابت ودائم . إن كل ما فى الأرض والسماء فان وزائل . متغير أبدا متجول أبدا . ففيم التمسك به وهو عاجز عن التماسك بذاته ؟ أليس ثمة مرفأ بمأمن من أعاصير الفناء والصيرورة والتغير الدائب من حال إلى حال . لنحتمى بمثل هذا المرفأ فنسلم ؟ نعم . هنالك مثل هذا المرفأ الآمن فنستطيع أن نلتمسه حتى ونحن لم نزل أحياء فى هذه الحياة الدنيا . ألا وهو الذات الباطنية التى بها تكون هويتنا . هو « الأنا » التى تظل قائمة صامدة مهما حدث من التحول لما حولها . وهنالك مثل هذا المرفأ بمعنى آخر . وهو مرفأ الحياة الآخرة . التى هى غاية منشودة خلال كل نشاط ننشط به فى هذه الحياة الدنيا .

هذا هو العربى فى نظرته ، ينشد الخلود برغم الظواهر الزائلة ، يريد أن يقهر الزمن وأن يقهر الموت ، أما الزمن المتقلب بأحداثه ، فهو يقهره بالخروج منه إلى ما ليس زمنيا بطبيعته ، فيلجأ إلى ذاته التى هى كائن لا زمنى ، كما يأمل فى حياة آخرة لا تخضع هى الأخرى لعوامل الزمن ، ولو كانت الحقيقة كل الحقيقة هى هذه المتغيرات المتبدلات الفانيات الزائلات ، التى نراها فى الأشياء المحيطة بنا ، لكان الكون ــ من وجهة نظر العربى ــ عبثا فى عبث .

وليست هذه النظرة هى ما يأخذ به عصرنا الحاضر . فتكاد المذاهب الفلسفية المعاصرة كلها ، تجمع على تحليل كل شىء إلى ظواهره المتغيرة ، دون أن تزعم وجودا لأى كائن ثابت وراء تلك الظواهر ... بما فى ذلك الإنسان نفسه . فالكائن البشرى بدوره ليس إلا مجموعة ظواهر يراها فيه الآخرون ، أو يحسها هو فى باطنه ، دون أن يكون وراء هذه الظواهر المتدفقة « ذات » ثابته تدوم على الزمن . بل قل هذا نفسه فى الوجود كله جملة واحدة ، فما هذا الكون إلا خضم من ظواهر ، ماتنفك متصلة بعضها ببعض أو منفصلة ، دون أن يكون وراءها شىء .

مثل هذه النظرة إلى العالم ، إنما تجىء ملحقة بالنظرة العلمية الصارمة التى هى من خصائص عصرنا ، فسؤالنا هذه المرة هو هذا : كيف ألتزم النظرة العلمية الصارمة لأساير عصرى ، وأن أظل مع ذلك تواقا إلى غيب وراء الشهادة ، يتحقق لى فيه الخلود والدوام ، لأظل محتفظا بهذه السمة العربية فى نظرتى ؟ ومرة أخرى أقول : إننى لا أدعى أن مشكلة التوفيق هنا هى من الهنات الهينات ، بل هى ــ كزميلتها السابقة ــ مشكلة تتطلب منا التفكير الطويل والعميق ، وإنى لأرجح أن يكون الحل فى أن نعيش فى عالمين يتكاملان ولا يتعارضان ، بشرط ألا نسمح لأحدهما أن يتدخل فى مجال الآخر : فى أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه . ولكننا بدل أن نقول إن هذه الحياة العلمية حسبنا فى دنيانا ، يجب أن نقول إن إلى جانب هذة الحياة العلمية حياة أخرى ، فيها الأمانى ، وفيها المثل العليا ، وفيها المرفأ والملاذ . فإذا كنت فى الساعات العلمية من حياتى أحصر النظر فى الظواهر وحدها ، لأستخرج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر . أما فى الساعات الوجدانية من حياتى فإنى أخلع عن نفسى عباءة العلم ، وأسلم نفسى للتمنى والرجاء ، وبغير هذا الفصل

الحاد بين العالمين ، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الأصل الموروث .

لقد ذكرنا فيما أسلفناه جانبين من طبيعة العربي الأصيل في وقفته الثقافية ، مقرونتين بما نراه منهما في الغرب المعاصر ، هما : جانب الفلسفة الأخلاقية ، وجانب النظرة إلى طبيعة الكون والإنسان . وليس هذان الجانبان هما كل ما هنالك من جوانب ، نريد أن نحللها في حياة العربي في أصالته ، كما نحللها في حياة الغرب المعاصر ، لنرى كيف يمكن ـ أو لا يمكن ـ اللقاء (راجع فصل « التوفيق بين ثقافتين » في كتاب « ثقافتنا في مواجهة العصر ») .

٦

منذ شغلت بالتفكير في صيغة تجمع في كيانها الواحد قيم تراثنا الأساسية ، وقيم العصر الراهن بعلومه وتقنياته وصناعته ونظمه ، وجهت قراءتي وجهة تمكنني من الرؤية الجديدة التي نشدتها . فأقرأ ما أقرؤه من تراثنا ، وما أقرؤه من فكر الغرب وأدبه ، قراءة أبحث فيها عن نقط اللقاء ما كان لهذا اللقاء من سبيل . وماذا أعني بلقاء الرافدين في نهر واحد ؟ أعني أن أقرأ موروثنا من زاوية عصرنا فأجد له معنى ذا دلالة حيوية ، ثم أقرأ عصرنا فأجده مطابقا لما كان يمكن لأسلافنا أن يقولوه . وليس التقاء كهذا ممكنا في كل الحالات ـ بالطبع ـ وإذن فقد كان هدفي في الاختيار وطريقة الفهم هو البحث عن المواضع التي يمكن استثمارها .

فهنالك فيما خلفه لنا السلف كتابات لا تكاد تحصيها عما وراء الواقع . لكن شطرا كبيرا من تلك الكتابات تقرؤه فلا تدري ماذا عسى المعاصرين أن يصنعوا به . لكنك إلى جانب هذا ، قد تقع هنا وهناك على درر فكرية مما يمكن نقلها

بحذافيرها إلى حياتنا اليوم . فإذا هي دستور صالح للعمل به مع كل ما فى عصرنا من سمات . وفى مثل هذه . إذا ما امتلأت شرايين حياتنا بجوانب كهذه من تراثنا . فسواء قلت عن حياتنا عندئذ إنها أمينة على تاريخها وهويتها الأصلية . أو قلت إنها سايرت عصرها . فالمعنيان هنا مترادفان لأنهما متلاقيان متطابقان .

من هذا القبيل ما وجدته عند الإمام الغزالى فى كتاب صغير له عن أسماء الله الحسنى . من أنها فى حقيقتها « صفات » تكون مطلقة بلا حدود بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى . وتكون هى نفسها منقوصة محدودة بالنسبة إلى الإنسان . ولكنها صفات ـ إذا اتخذ منها الإنسان هاديا يهديه سواء السبيل فى مسالك حياته . تدرجت به نحو الكمال .

بعبارة أخرى أسماء الله الحسنى تمثل منظومة من « القيم » لعلها لو وجدت المفكر القادر على ترتيبها فى بناء نسق واحد ـ وليس فى علمى أن أحدا من فقهاء المسلمين حاول هذه المحاولة ـ بمعنى أن يقام منها بناء هرمى يوضع فيه ما هو أعم فى معناه فوق ما هو أخص ، إلى أن نصل بهذا التدرج الصاعد إلى الصفة التى هى أكثرها تعميما ، فيمكن القول عندئذ عن ذلك البناء النسقّى إنه خريطة للأخلاق الإسلامية ، تنبع كلها من الذروة ، فليس كل ما نريده هو شرح تلك الأسماء شرحا يبين لكل اسم معناه ، ثم يتركها مفرقة ـ ذلك بالطبع تنوير مطلوب ـ لكن الهدف الأخلاقى يتحقق بطريقة أفضل لو أننا أدركنا ما بين المعانى من علاقات تتداخل بها بعض فى بعض من حيث درجات التعميم والتخصيص . لأن مثل هذا البنيان المترابط يؤدى بمن يتشربه فى سلوكه العملى . إلى أن يكون هو بدوره موحدا فى رؤيته ووجهة نظره . توحدا ينقذه من التمزق الذى يعانى منه إنسان عصرنا . وإنى لأخشى ـ فى هذه المناسبة ـ أن يذهب الظن بقارئ إلى أن ما ندعو إليه من ترتيب نسقّى لأسماء الله الحسنى هو

بدعة . وإلا لحاولها فقهاء السلف . فأقول إنهم حاولوا ولكنهم اكتفوا بخطوة واحدة على الطريق . وهى أنهم استخرجوا من تلك الأسماء عددا قليلا ــ أظنه بلغ سبعة عند بعضهم وتسعة عند آخرين ــ قالوا عنها إنها هى الأساس الذى تنبثق منه بقيه الأسماء .

قارن بين حالتنا القائمة حين نحفظ ــ حتى ونحن صغار فى المدارس ــ هذه الأسماء عن ظهر قلب . ونرددها فى حياتنا اليومية بغير انقطاع . دون أن ننتبه إلى كونها صفات أخلاقية تصف الله تعالى بمعانيها المطلقة . ثم تطالب الإنسان بأن يتصف بها بما استطاع من درجة . فعندئذ نعلم أن كل صفة منها هى بمثابة إيمان دينى وتوجيه إلهى لطريقة الحياة كيف تكون . وإذن فالعلم والإرادة والإبداع والرحمة وغيرها . أهداف للحياة كما يأمر بها الإسلام . وإنى لعلى يقين من أن دستورنا الأخلاقى كما يتمثل فى الأسماء الحسنى ، يستغرق كل صفة يتطلبها عصرنا وغير عصرنا من سائر العصور .

ولنأخذ اسم « الحى » مثلا نسوقه لنبين به كيف يمكن أن يتسع له الفهم ليصبح نورا يهدينا هداية عملية . وبعد أن نفرغ مما نريد قوله فى صفة « الحياة » على خريطة الأخلاق الإسلامية كما كان ينبغى لها أن تكون . سأعقب بعرض صفة رئيسية من الصفات المميزة لعصرنا وهى صفة « التقدم » ليرى القارئ مثلا مجسدا لما أعنيه . عندما أقول إننى ألتمس بين تراثنا ومقتضيات عصرنا نقاط للالتقاء .

فصفة « الحياة » . المتمثلة فى اسم الله تعالى « الحى » ــ لها صدارة بين مجموعة الصفات المتمثلة فى الأسماء الحسنى . وليست هى الصدارة التى تشير إلى مجرد الأولوية فى الترتيب العددى . بل صدارة تتضمن كذلك أسبقية

منطقية . إذ منها تتفرع سائر الصفات (وأشار إلى ذلك الفقهاء ومنهم الغزالى فى كتابه الذى أشرت إليه « المقصد الأسنى فى أسماء الله الحسنى » – راجع شرح الزبيدى لكتاب « إحياء علوم الدين ») .

فماذا نعنى « بالحياة » حين ندعو الإنسان إلى أخذ نصيبه منها فيكون « حيا » ؟ المقصود بالحياة هنا جانبان أساسيان . هما : « الإدراك » و« الفعل » ، فللإنسان حياة بقدر ما لديه من إدراك ومن فعل ، إنه قد يتنفس ويتغذى ويتناسل ، ومع ذلك كله لا يعد « حيا » بهذا المعنى المقصود ، فشرط المعنى المقصود أن يكون على « وعى » كامل بما يدور حوله وبما تعتلج به نفسه ، ثم لا يقف أمام إدراكه هذا ووعيه موقفا سلبيا ، لأنه لو أدرك كل ما حوله ووعاه ، ثم لبث ساكنا إزاءه لما تغيرت الدنيا ، على يديه ، بل لا بد أن يكون « فاعلا » نشيطا منتجا مشاركا فى دفع تيار الحياة بحياته . وإلى أين يدفعه ؟ يدفعه إلى حيث تسمو وترتقى . فالواقف على جانب الطريق ينظر إلى ركب الحياة ولا يسهم فى دفعه . ليس حيا . والذى يحاول الرجوع بتيار الحياة إلى وراء ليعود به إلى حيث بدأ . ليس حيا . بمعنى الحياة الإيجابى الذى أسلفناه . الحى يقود ولا يقاد . ويكون متبوعا لا تابعا . مادامت « الحياة » بحكم تعريفها السابق خلقا وإبداعا وابتكارا وإضافة للجديد .

كان العربى من الأولين « حيا » لأنه ما انفك بانيا فى كل مجال : بانيا فى مجال الفكر وفى مجال الحرب وفى مجال السياسة . ولأنه كان تام الإدراك لدنياه ، وشديد الفاعلية فيما حوله . والإدراك والفعل . كما أسلفنا _ هما عصب الحياة بالمعنى المقصود . فإذا رأيت العربى من المتأخرين _ وأعنى العرب فى حالتهم الراهنة _ إذا رأيته سطحيا تحت وطأة المستعمرين . ينقاد لإمامتهم ولا يقود ، ويأخذ من حضارتهم ولا يعطى . فاعلم أنه قد فقد من نفسه قيمة عليا من

قيمه . ولو استردها لاسترد عروبته بها . إن العربى لا يكون عربيا لمجرد تكراره لهذه اللفظة ملايين المرات . إنما يكون العربى عربيا حين يتشرب القيم العربية الأصيلة . وأولها صفة « الحياة » بالمعنى الذى قدمناه (راجع فصل « الواقع وما وراء الواقع » فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») .

والآن فلننتقل إلى فكرة « التقدم » التى تعد من أهم المعانى المعاصرة تحريكا لعجلات السير . ففى فصل بعنوان « لمسات من روح العصر » (فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») عرضت لأربعة مفاهيم لها تأثير عميق فى حياة المعاصرين فى الغرب هى « التقدم » و « المبادئ » و « التغير » و « الفردية » . وقد اخترت هذه الأفكار الأربعة لأوضح أبعادها فى الفكر المعاصر . زاعما أن معظم القراء عندنا يمرون على هذة الأسماء وكأنهم يمرون على مفردات لغوية وقفت بمعانيها عند ما تحدده القواميس لها ، مع أنها قد اكتسبت بالاستعمال على أقلام أعلام المفكرين فى عصرنا أعماقا لها دلالات قوية على روح العصر ، فأردت أن أطلع القارئ العربى على تلك الأبعاد ليرى روح عصره خلالها . وسأكتفى هنا بذكر ما أوردته عن فكرة « التقدم » لما بينها وبين صفة « الحياة » التى ألقيت عليها بعض الضوء منذ قليل . وذلك لورود اسم « الحى » اسما لله تعالى . وما ينبنى على ذلك من وجوب أن يصبح المعنى إحدى القيم الأخلاقية عند المسلم . فمن يتشرب معنى « الحياة » كما أريد بها فى ذلك السياق . ثم وجد نفسه يواجه العصر فى أحد مفاهيمه الرئيسية . وهو مفهوم « التقدم » وجد نفسه وكأنه يعيش فى داره وبين ذويه . وهاك ما أوردته فى الفصل المذكور :

« ... أحسب ألا خلاف على أن فكرة « التقدم » هى من أبرز ما يميز العصر الحديث كله ، لثلاثة قرون مضين إلى يومنا ، فلا أظنك مصادفا فى جموع الناس أحدا يرضى لنفسه أن يكون عدوا « للتقدم » فى شتى جوانب

الحياة العقلية والمادية ، فمهما يكن مذهبه الذى يدعو إليه ، فهو يزعم لنفسه وللناس أنه مذهب يعمل على تقدم الحضارة بكل فروعها ، وإلا لما دعا إليه .

إلى هنا والناس على إجماع . فلنأخذ فى تحليل الفكرة لنرى كم منهم يظل صامدا فى دعوته إلى « التقدم » : إنك لكى تتقدم من حالة إلى حالة ، لابد أن تعد الحالة الأولى متخلفة بالنسبة للحالة الثانية ، فالنقلة لا تكون تقدما إلا إذا كان وراء ذلك فرض هو أنها نقلة مما هو أسوأ إلى ما هو أفضل ، لا مما هو حسن إلى ما هو حسن آخر ، فضلا عن أن تكون نقلة من الأفضل إلى الأسوأ ، ومعنى ذلك فى عبارة صريحة هو أن « الماضي » دائما وفى كل الظروف ، أقل صلاحية من « الحاضر » ، ذلك أن زعمنا أن الحضارة « تقدم » وإلا فقدت هذه الكلمة معناها .

وها هنا نضع أصابعنا على ركيزة أولى ، لا محيص لنا عن قبولها إذا أردنا أن نشرب بروح عصرنا ، وهى أن نزيل عن الماضى كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال . فمهما تكن وسائل الماضى الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا . فإذا وجدت مكابرا يدعى بأنه عصرى الوقفة والنظر . ثم وجدته فى الوقت نفسه يتمنى لو كرت الأيام راجعة ، بحيث يعود إلى الناس ما كان للأسلاف من رؤية وسلوك ، فاعلم أن سطحه الفكرى مناقض لأعماقه ، وأنه بعيد عن عصره بعد ما بين السطح والأعماق ، وليس يعنى هذا بترا للماضى ، كلا ، فبغير الماضى لا تكون للحاضر هويته ، وإنما يعنى تطويرا له ، فالشاب لا ينسخ الطفولة نسخا ، لكنه يطورها بحيث تظل هوية الشخص الواحد قائمة ، والرجولة لا تنسخ الشباب ، لكنها تطوره ليكون حاضر الإنسان امتدادا لماضيه ، امتدادا لا يكرر ذلك الماضى ، بل ينبثق منه كائنا جديدا ، يحمل من ماضيه بعض ملامحه ، ويضيف إلى حاضره ملامح أخرى .

إذا آمنا « بالتقدم » إيمانا يجاوز نطقنا باللفظة صوتا تفوه به الشفتان ، كانت النقلة الفكرية بعيدة بعداً فسيحا ، لأننا عندئذ سنقلب الميزان فنجعل معيارنا هو المستقبل المرجو بعد أن كان الماضى الذى خلفناه وراء ظهورنا ، أى أن معيارنا بعدئذ لا يكون هو « المبدأ » بل « المنتهى » ، لا ما قد كان ، بل ما سوف يكون ، فلو سئلنا عندئذ : ماذا ترى فى هذا السلوك المعين يسلكه الأفراد ، أو فى هذا التشريع المعين تسنه الدولة أو فى هذا الوضع أو ذاك من أوضاع الحضارة السائدة ؟ لم يكن جوابنا : انتظر حتى أقيسه إلى سلوك الآباء وتشريعهم وأوضاعهم الحضارية ، بل يكون الجواب : انتظر حتى أحسب النتائج المترتبة على هذه الأشياء ، فإذا وجدت النتائج مزيدا من علم ومن صحة ومن حرية الخ ، قبلت السلوك ، ورضيت بالتشريع ، وأقبلت على الأوضاع الحضارية الجديدة ، إن المعول عندئذ لا يكون : ماذا كان بالأمس ؟ بل يكون : ماذا سيكون غدا » .

٧

وقد يحسن أن أختم هذا الفصل بشىء مما ختمت به كتاب « تجديد الفكر العربى » ، وهو تصوير للإنسان فى درجة كماله ، ليرى القارئ أننى إذ ألح على أن يكون « العقل وأحكامه » ـ لا الهوى ونزواته ـ هو أساس البناء ، فإننى بتلك الدعوة لا أستهدف تيسير الالتقاء مع عصرنا الذى يسوده العلم فحسب ، بل كذلك ـ وفى الوقت نفسه ـ أعمل على إحياء تقليد عربى قديم .

المدار فى نموذج الإنسان الكامل عندهم (أعنى أسلافنا من العرب) هو أن يكون « عاقلا » بالتعريف الفلسفى الدقيق لكلمة « عقل » . فهى كلمة ما أيسر أن نقولها فى سياق الحديث ، ولكن ما أعسر أن نجد لها التحديد المحكم .... وقد كان من الأفكار المألوفة عند المفكرين العرب ، فكرة جاءتهم من

اليونان الأقدمين مع الترجمة التى نقلوا بها تراث أولئك اليونان . وهى أن يقاس كمال الشىء بأدائه للفعل الذى خلق من أجله . فشجرة البرتقال كمالها ليس هو نفسه الكمال بالنسبة إلى شجرة الورد ، وكمال النمر أن يكون نمرا ، وكمال القط أن يكون قطا ، ولا يجوز أن يحاسب نوع بكمال نوع آخر ، وعلى هذا الأساس نفسه يكون كمال الإنسان مرهونا بجوهره ، وجوهره هو العقل فأفضل الناس هو أقدرهم على التزام أحكام العقل فيما يفعل وما يجتنب ......

وإن الناس ليتفاوتون فى الطرق التى يسوسون بها حياتهم وفق حكمة العقل . تفاوتا ليس له نظير فى أى نوع آخر . لأن سائر ضروب الكائنات الحية تسير على قوانين طبائعها . ليس لها فى ذلك اختيار . فلا فرق يذكر بين نمر ونمر . ولا بين قط وقط إذا ترك وطبيعته . أما الإنسان فنى فطرته أن يختار . ولذلك فمن واجبه أن يكون مسئولاً عن اختياره ، ومن هنا جاء التفاوت الفسيح بين إنسان وإنسان فى مقدار احتكامه إلى العقل حين يختار . ويذكر لنا ابن مسكويه (فى كتابه « تهذيب الأخلاق ») فى هذا السياق حديثا شريفا : « ليس شىء خيرا من ألف مثله إلا الإنسان » . كما يذكر كذلك هذا البيت من الشعر :

ولم أر أمثال الرجال تفاوتا
إلى المجد . حتى عد ألف بواحد

على أننى أحب ألا أمضى بالحديث عند هذه النقطة . دون أن أنبه القارئ إلى فكرة هامة . لو أفلتت من أيدينا فقد أفلت ركن ركين فى بنية الفكر العربى . ألا وهى أنهم — أعنى أسلافنا من مفكرى العرب — لم يتصوروا قط أن يقتصر الإنسان على حكمة العقل . دون أن يمدها إلى فعل يؤديه بناء عليها . فلا يكون العلم علما عندهم إلا إذا أعقبه العمل على أساسه . ... « فالقوة

العاملة » ـ على تعبيرهم ـ التى تتمثل فيما نحصله من معارف وعلوم . تكملها « القوة العاملة » التى تتمثل فى تنظيم أمور الحياة وترتيبها .

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم ابن مسكويه حين يقول : « إن ما يخص به الإنسان من حيث هو إنسان ، وبه تتم إنسانيته ، وفضائله ، هو الأمور الإرادية » كما نفهمه كذلك حين يحدد الخير أنه « فعل » ما قصد به وجود الإنسان ، ويحدد الشر بأنه هو ما يعوق ذلك الفعل ، وتطبيقا لهذه القاعدة ، لا يكون الخير أبدا فيمن « يتأمل » وهو ساكن ، بل لا يكون الخير أبدا فيمن يملأ رأسه بثقافات الأولين والآخرين ، ثم لا « فعل » بعد ذلك يؤديه على ضوء ما قد عرف ...

... وفى هذه العلاقة الوثيقة بين « العلم » و « العمل » عند المفكرين العرب ، نذكر الإمام الغزالى وكتابين له . أراد بكل منهما أن يكون قسيما للآخر ، كأنما أراد أن يعلن بألا حياة على أى درجة من الكمال ، إلا إذا اجتمع فيها قسط من ذينك القسيمين ، وأما الكتابان اللذان أعنيهما فهما « معيار العلم » و« ميزان العمل » ، ففى الكتاب الأول يضع للعلم حدوده ويقيم له الأسس التى تضمن له الصواب ، وفى الكتاب الثانى يبين كيف يجىء العمل وفق ذلك العلم .

ويرى الغزالى ـ كغيره من المفكرين العرب ـ أن صورة الإنسان الكامل لا تتحقق لنا إلا إذا حللنا النفس الإنسانية أولا . فنراه يهيب بالباحث أن يعرف نفسه ـ كأنه فى ذلك سقراط ـ فيقول : اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك ، كما يروى فى هذا السياق حديثا شريفا : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » . ثم يقرر لنا فى السياق نفسه أن معرفة النفس ومعرفة الله أمران متلازمان . « ومن

رحمة الله على عباده أن جمع فى شخص الإنسان ـ على صغر حجمه ـ من العجائب ، ما يكاد بوصفه يوازى عجائب كل العالم حتى كأنه نسخة مختصرة من هيئة العالم . ليتوصل الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم بالله » ...

هكذا كان اتجاه أسلافنا فى تصويرهم للإنسان الكامل أن يضعوا الزمام فى منطق العقل لمعرفة ظاهر الكون وباطن الإنسان . فيكون ذلك مؤديا إلى معرفة الله . فلو أننا اليوم أعدنا لأنفسنا الصورة نفسها . ألفينا أنفسنا فى عصر العلم هذا وكأننا صانعوه ، لا غرباء بين أهله (اقرأ الفصل العاشر من كتاب « تجديد الفكر العربى » .

الفصل العاشر

مصرى يكتب عن مصر

١

فى أوائل عام ١٩٥٦ تلقيت عرضا من دار كبرى للنشر فى الولايات المتحدة الأمريكية ، يعرض على أن أكتب كتابا متوسط الحجم عن مصر ، يصور لقارئه أهم ما يتعلق بمصر فى ماضيها وحاضرها ، فما لبثت بعد ذلك يوما واحدا حتى انكببت انكبابا فى جمع المادة المطلوبة لأصوغها فى كتاب . وأذكر أنى إذ أخذت فى الكتابة ، شعرت شعور العاشق ينظم قصيدة يتغزل بها فى الحبيبة ، دون أن يسمح لعاطفته ـ على شدتها ـ أن تجرفه فينحرف عن الحقيقة الواقعة كما يقررها التاريخ وتقرها المشاهدة العلمية . وحسب تلك العاطفة أن تكون صادقة ، فلا يضير الحقيقة الواقعة أن ينظر إليها الرائى بعين مفتونة بجمالها وجلالها معا .

فرغت من كتابة الكتاب فى نحو ستة أشهر ، وجعلت عنوانه « أرض مصر وأهلها » ، ورسمت به صورة مشرقة عن هذا البلد الخالد ، ملتزما علمية الحقائق المعروضة ودقتها فى كل كلمة أوردتها فى سياق الحديث . ولكن ما حيلتى إذا كانت الحقائق التى لا ينكرها إلا جاحد ظلوم تشع الضياء الباهر كما تشعه شمس الضحى ؟ وما حيلتى إذا كان المصرى ـ إذا ما أنصفت فى تصويره ظاهرا وباطنا ـ وجدته يحمل فى سلوكه البادى حكمة الخبير ، كما يكن فى عمقه الخافى خشية الله ونقاء الضمير ؟

لقد وقع الغرب فى مغالطة كبرى ،وكان ذلك على أيدى مؤرخيه ، عندما ابتكروا له قسمة التاريخ ثلاثة أقسام : قديم ووسيط وحديث . فظن أن هذه الأقسام متساوية الطول والوزن ، ولما كان القسم الثالث هو ما يهم الغربى بصفة عامة ، رأيته إذا ما أرخ للإنسان لخص القديم فى بضع صفحات ، واكتفى من الوسيط بلمحات ، ثم أفاض القول فى الحديث . فإذا الصورة التى أمامه توهمه بأن الدنيا بأسرها إنما اجتمعت له فى تاريخه الحديث . وأما القديم الذى امتد عشرات القرون ، وشهد أكثر من عشرين حضارة (فى تقدير آرنولد توينبى) فلا يرى منه فى صفحاته القلائل إلا طفلا يحبو أو قزما وقف به النمو عند حد محدود .

فلكى أوقظ القارئ العادى لكتابى « أرض مصر وأهلها » من هذه الضلالة ، صرخت فى وجهه قائلا ما معناه : عندما كان شيكسبير فى انجلترا يكتب مسرحياته شعرا ، لم تكن أمريكا قد ولدت بعد ، مع أن شيكسبير يعدونه فى تاريخ الأدب شاعرا من العصر « الحديث » ، وعندما كان الشاعر الرومانى « أوفيند » يكتب شعره ، لم تكن الدنيا قد عرفت بعد شيئا اسمه « انجلترا » ، وعندما كان الشاعر اليونانى هوميروس ينظم ملحمته الإلياذة ، كانت الأمة الرومانية كلها ما زالت في جوف العدم ، وأما حين كان هوميروس ذاك ينظم ملحمته تلك ، فقد كانت مصر قد أمضت من تاريخها نحو أربعين قرنا تنشئ أدبا وشعرا وديانة .

لقد رسم ليوناردو دافنشى على شفتى الجيوكوندا ابتسامة وقف عندها العالم كله ــ وما يزال يقف عندها ــ فتونا بسرها وسحرها وغموضها ، وكان الفنان المصرى القديم قد انقضى على عهده تلك العشرات من القرون ، بعد أن نقش على حجر الجرانيت مثل تلك الابتسامة العميقة الدلالة على شفاه من خلدهم

بفنه . وإنها لابتسامة تراها على كل تمثال مصرى قديم . فترى فيها شيئا من السخرية الهادئة بمن تغره الدنيا بحوادثها العابرة فيفوته التعلق بالخلود ، وهنا أسمح لنفسى بأن استطرد فى حديثى قائلا : إنه قد حدث لى أثناء زيارتى لمتحف المتروبوليتان ، بنيويورك ، فى ديسمبر من سنة ١٩٥٣(ووصفت تلك الزيارة فى كتاب « أيام فى أمريكا » ، أن بدأت الزيارة بالقسم المصرى . وكان لابد لى أن أفعل بحكم مصريتى من جهة . وبحكم أنه أول الأقسام موقعا من المتحف . من جهة أخرى . وسرت خلال الغرف العشر المفتوح بعضها على بعض فى تسلسل واحد . بخطوات وئيدة ونظرات فاحصة تتأمل العظمة فيما هو معروض أمامها . وعند تمثال صغير من الحجر الأسود أطلت الوقوف . فهتف بى صوت من الخلف سائلا : أيعجبك هذا التمثال ؟ ونظرت خلفى لأجد سيدة أمريكية عرفت فيما بعد أنها فنانة وتقوم بتعليم الفن فى معاهده . أجبت على سؤالها بكلمة واحدة : بالطبع . فعادت إلى الحديث قائلة : إننى لو رأيت هذا التمثال فى كفة . والفن المعاصر كله فى كفه . وقيل لى : اختارى إحدى الكفتين . لما ترددت لحظة فى اختيار هذا التمثال الصغير الذى اجتمعت فيه روعة الفن النحتى فى أبهى صورها .

تلك هى مصر التى طلب إلى كاتب مصرى أن يصورها فى كتاب متوسط الحجم ، فلما أن فرغت فى سبتمبر من ١٩٥٦ من إعداد الكتاب بما يرضى عقل العالم وقلب الأديب وضمير الوطنى المفتون بحب وطنه . وهممت بإرسال المخطوط إلى دار النشر فى نيويورك . كانت المواصلات بيننا وبين أمريكا قد اضطربت نتيجة للعدوان الثلاثى على مصر إبان تلك الفترة . فأرسلت المخطوط مع صديق مسافر . حتى لا يفوتنى موعد التسليم كما اتفقنا عليه .

ومضت ثلاثة أشهر أو نحوها ، ثم جاءنى خطاب من الناشر يحمل

اعتراضات على نقاط معينة مذكورة فى الكتاب ، كان أهمها ما هو متصل بالاحتلال البريطانى ، وبالمشكلة العربية الإسرائيلية . فأرسلت من فورى أطلب رد المخطوط وإلغاء الاتفاق . فأنا المؤلف . وأنا المصرى . فلى فى كتابى عن مصر الكلمة الأولى والكلمة الأخيرة . فما كان من دار النشر – بعد بضعة أشهر – إلا أن ترسل إلى بالموافقة على نشر الكتاب . وصدرت طبعته الأولى سنة ١٩٥٨ . ولست أعزو النجاح الذى لقيه لشخصى ، بقدر ما أعزوه لمصر ومجدها اللامع وشعبها العظيم . فليست المسألة تاريخا طويلا يعد بآلاف السنين ، وإلا لكانت القيمة كلها قيمة عددية . بل المهم فى الحديث عن المصرى وبلده وتاريخه هو الجوهر الأصيل الذى عبر عن نفسه بالدين والعلم والصناعة والفن ، والسيادة بهذا كله على سائر الدنيا طيلة عشرات من القرون تلاحقت سطوعا بعد سطوع كالشمس وضحاها والقمر إذا تلاها .

٢

نقرأ تاريخ الأقدمين الأولين ، فنقرأ عن الأكاديين ، والآراميين ، والحيثيين ، والآشوريين ، والبابليين ، والفينيقيين ، والمصريين ... ذهبوا جميعا وبقى المصريون كما كانوا مصريين من أول الدهر ، فيما سجل التاريخ وقبل أن يسجل .

بقى المصريون من أول الدهر كما كانوا مصريين ، يربطون الرباط الوثيق بين الأرض والسماء ، بين الحياة وما بعد الحياة ، ورفعوا لذلك رمزا ناطقا فى مسلاتهم وأبراجهم ومآذنهم ، مسلات الهياكل ، وأبراج الكنائس ، ومآذن المساجد ، ارتفعت كلها لتشير إلى السماء ، وكأنها أصابع السبابة من الأيدى ، بسطت لتشهد أن لا إله إلا رب العالمين . وهل كانت مصادفة شاردة من

مصادفات التاريخ . أن قويت المسيحية فى كنف الإسكندرية قبل أن تعبر البحر إلى أوروبا . وأن اجتمع تراث الإسلام فى حمى القاهرة بين جدران الأزهر الشريف ؟ إنها مصر . بلد العقيدة الدينية نشأة ورعاية (راجع مقالة « المصريون وسر خلودهم » فى كتابى « هذا العصر وثقافته ») .

... إن روح التدين التى تغلغلت فى أعماق هذه الأمة منذ أقدم القدم . قد نتج عنها نتيجة أعانتها على الخلود . وهى جمع الإنسان الواحد بين أن يكون فردا وأن يكون فى الوقت نفسه مواطنا . وذلك لأن هاتين الصفتين . قد تجتمعان معا فى شخص واحد وقد لا تجتمعان . لأن الإنسان الواحد قد يغوص إلى أذنيه فى فرديته . وكأنه فى هذه الدنيا وحيدا لا يجاوره أحد سواه . وكذلك قد تجد الإنسان الواحد الذى يغوص إلى أذنيه فى خدمة الآخرين . لينسى أنه بدوره فرد يجب أن يعيش ... ولقد اجتمع الجانبان معا فى المصرى لأنه يحمل فى قلبه عقيدة دينية . فهو بحكم عقيدته الدينية مسئول عما يفعل مسئولية فردية . وبحكم هذه العقيدة نفسها أيضا هو مطالب بألا يعيش بمعزل عن الناس . بدليل قيام الشعائر التى تحتم أن يجتمع العابدون فى مكان واحد وهم جماعة . ومن روح التدين العميقة العريقة عند المصرى . تعلم أن يجمع الجانبين فى صدره بغير عناء . فهو يشعر بأنه فرد مسئول . وهو فى الوقت نفسه يشعر أنه ملتزم بأمته .. (راجع « المصريون وسر خلودهم » فى كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

خذ ما شئت مما تراه فى حياتنا ، ولا ترى مثله فى حياة الآخرين ، تجد فكرة الدوام ـ أى فكرة الخلود ـ الذى يعلو على اللحظة العابرة ، تجدها كامنة فيه ، قريبة إلى الظهور أحيانا ، عميقة الخفاء أحيانا ، فالدوام هو معيارنا فى التغير الذى نقبله أو التغير الذى لا نقبله ، فما جاء على أطر حياتنا العميقة ، إضافة تفيد ولا تضر ، قبلناه ، وأما ما جاء ليهدم لنا الأطر الأساسية ذاتها

فهو مرفوض ، وعندنا أن حرية المفكر وحرية الفنان ، وحرية الإنسان بصفة عامة ، مشروطة بالتزام الثوابت التى تدوم (راجع « ثقافة المصرى وجذورها » فى كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

ولكى أدلل على صواب هذا الرأى ، طالبت نفسى بأمثلة تفصيلية من ثقافتنا تقوم برهانا أو بيانا يوضح ما أجملته فى الأسطر القليلة السابقة . إن ثقافة الشعب المعين إنما تتجسد فى معالم معينة ، فاخترت مجموعة من تلك المعالم ، راعيت فيها أن تكون منوعة فى طبيعتها ، متفاوتة فى أزمانها من تاريخنا ، اخترت : القرية المصرية فى طريقة تكوينها ، أبو الهول ، الأزهر ، أم كلثوم ، أحمد شوقى ، مولد السيد البدوى ، خان الخليلى ، ... وهو اختيار شبه عشوائى كما ترى ، وتناولت هذه الأمثلة بشىء من التحليل ، لعلى أجد الأساس الواحد الذى تلتقى كلها عليه ، فيكون ذلك الأساس هو قطب الرحى من الثقافة المصرية :

ولنبدأ حديثنا بالقرية المصرية وطريقة تكوينها . فأول ما يلفت النظر من ذلك هو تكتلها وتلاصق مبانيها ، حتى لتبدو للقادم من بعيد كأنها كومة واحدة ، تنبثق من رأسها مئذنة ، أغلب طرقها مغلق من أحد الطرفين ، وهى طرق تتعرج مع المبانى فلا يراد لها أن تستقيم ، لأن القرية فى حقيقتها الاجتماعية أسرة واحدة ، تجد الدفء فى الجوار ، وتجد الطمأنينة فى أن يتعانق الكل فى جسم واحد ، فلا بأس فى أن تضيق الطرق وفى أن تنحنى ليقترب أعضاء الأسرة بعضهم من بعض ، إن مثل هذه القرية لا تقبل الغريب ، إلا إذا انخرط فى كيانها ، إنها ترفض أن يدخلها دخيل يغير لها ركنا أساسيا من قواعد حياتها فيعكر عليها تلك الحياة وصفوها ، فدوام بقائها هو معيارها ، وكل تغير مقبول إذا جاء فى إطار ذلك الإطار الدائم .

وأبو الهول ـ كسائر الآثار المصرية ـ يبنى العقل على أساس الفطرة ، ليكسب الدوام ، إنه رأس إنسان بما يتضمنه من بصيرة واعية . لكنه رأس ركب على حقيقة فطرية ليكون لاصقا بالطبيعة . وأعنى بها جسم الأسد . فهاهنا كذلك جاء الرمز دالا على التمسك بالأساس الفطرى الثابت ، حتى ولو كان التغير الطارئ هو عقل بإدراكه الواعى .

والأزهر تتلخص رسالته الحضارية الكبرى فى أنه هو الذى جمع أشتات التراث العربى عندما تعرض ذلك التراث للبعثرة والفناء . على أيدى التتار . ولولا هذا الجمع الذى اضطلع به الأزهر . لما كان بين أيدينا اليوم ما يسمى بالتراث العربى . ومرة أخرى نجد « الدوام » ومقاومة التفتت والفناء هدفا رئيسيا تنتظم خطوات السير على هداه .

وأم كلثوم التى ترسل الغناء وكأنها تقيم عمارة على عمد مكينة ثابتة . إنها لتسلك أرق العواطف فى جو من الوقار المهيب . لا تكاد تفرق فيه بين قصيدة فى مدح النبى علية السلام . ونشيد وطنى . وقطعة غزلية مما يتبادله العاشقون : كل ذلك فى إطار الفن الغنائى عندها . يتخذ الصورة التى تضمن له « الدوام » . وشىء كهذا يقال فى شعر أحمد شوقى . إنه يقول الشعر ـ كائنا ما كان الموضوع ـ وكأنه يخاطب به الزمن غير المتقيد بأفراد من البشر يجيئون و يذهبون . والحقيقة هى أن هذه الخاصة تبدو لى مميزة للشعر العربى كله .

ومولد السيد البدوى ـ كأى مولد آخر يقام فى مصر مع اختلاف الحجم ـ يعطيك إحساسا عجيبا بالحياة المصرية بشتى عناصرها ، إنها ليست تعبدا كلها ، ولا هى مرح كلها ، ولا هى تجارة كلها ، إنها كل ذلك فى مزيج واحد ، تحمل فى طيها من الرمز مثل ما تحمل من الواقع ، إن حلقة الذكر

الصوفى قد تنعقد بجوار حلقة الرقص الشعبى ، والحلقتان معا على مقربة لصيقة من بائع الحمص والحلوى وحب العزيز ... حياة لها عرفها الذى يتكرر عاما بعد عام ، لم توضع لها القواعد والقوانين ، ولكنها تجرى فى انبثاقها الفطرى ، كما جرت فى أعوام مضت ، وكما ستجرى فى أعوام تتلو .

وماذا عن خان الخليلى ؟ إنه فى مجمله رواسب عصور تأبى أن تزول ، تدخل عليها عوامل العصر الجديد ، كما تلبس الحسناء سوارا حول معصمها ، فهو حلية مضافة ، لكنه ليس هى ، وهذا هو ما يشد السائحين الأجانب إليه ، إنهم لا يذهبون إلى شارع قصر النيل وشارع طلعت حرب ، لأنهم لو فعلوا كانوا ما يزالون فى بلدهم وفى عصرهم وضاعت عليهم تكاليف السفر . لكنهم يذهبون إلى خان الخليلى ، لأن الماضى يزاحم الحاضر ويزحمه . والمعنى نفسه قائم فى كل قطعة مصنوعة هناك ، ففى كل قطعة معروضة تلمح التكامل البشرى الذى لم يمزقه تعدد الاختصاص ، كما هى الحال فى الصناعة الآلية الجديدة . ففى مصنوعات الخان تمتزج الصناعة بالفن ، ويمتزج المصنوع بالصانع (من « ثقافة المصرى وجذورها » فى كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

٣

... ... لكم سأل منا كاتب : من نحن ؟ ما حقيقتنا ؟ وأين نكون ؟ لكم قال منا قائل : إننا فى هذه المرحلة المرتجة من تارخ العالم ، نريد البحث عن هويتنا حتى لا تذوب وتنمحى فى هويات الآخرين ... هكذا طرحت السؤال على نفسى ، وحاولت الجواب بالبحث عما يميزنا من خصائص وسمات ، فكان لى ما يأتى :

إننا أمة تتحقق وحدتها بفعل موحد مشترك . فلقد قالها الإمام ابن تيمية منذ

زمن بعيد . حين قال إن فكرة « الأمة » لا تتحقق لمجموعة من الناس إلا إذا اشتركوا فى « فعل » واحد. إن فكرة « الأمة » لا تتحقق ـ عند ابن تيمية ـ لمجرد أن يعيش أفراد المجموعة على رقعة جغرافية واحدة ولا لأنهم يشتركون فى تاريخ واحد ، ولا لأنهم يتكلمون لغة واحدة . بل تتحقق فكرة « الأمة » فى حالة واحدة وبشرط واحد، هو أن تلتقى فاعلياتهم فى « فعل » واحد . يستهدف هدفا واحدا . وذلك لأنه بالفعل المشترك يجاوز كل فرد حدود نفسه لينفتح على الآخرين الذين يشاركونه فى أداء ذلك الفعل. إن التجاور المكانى وحده لا يكفى فى إيجاد الرابطة الحيوية العضوية التى تجعل من الأمة أمة واحدة ... ...

ومن أبرز سماتنا ـ نحن المصريين ـ هذا الرباط الأسرى الذى يجعل العلاقة بين أفرادنا . تجاوز حدود المصلحة إلى ما هو أهم من ذلك وأعمق . وهى علاقة قد تخفى على الرائى فى فترات الحياة العادية . لكنها تشتد ظهورا فى لحظات التأزم ...

سمة أخرى نتميز بها أكثر مما تتميز بها أمة أخرى ، وتلك هى الحاسة المرهفة التى نميز بها بين ما يستحق الاهتمام الجاد وما لا يستحقه ، إننا أمة قطعت على طريق الزمن أكثر من ستة آلاف عام . وحملت على كتفيها أربع حضارات متعاقبة وهى الآن تدخل الخامسة . ومحال أن يكون وراءها هذا الرصيد الضخم من خبرات متراكمة دون أن يترك على وجهة نظرها أثرا باقيا . يشبه ما تتركه الأعوام فى حياة الفرد الواحد . فعلى خلاف الحدث الغر . ترى من أثقلته السنون بخبراتها بطىء الانفعال أمام الحوادث . فلا يستثيره منها إلا ما يمس صميم الحياة . ... وهذه هى صورة المصرى . إننى كثيرا ما أتفرس ملامح الفلاح المصرى وهو ما يزال فى نقاء الريف . خصوصا من تقدمت به السن . فأجد على وجهه وفى نظرات عينيه . تلك الرصانة الرزينة والحكمة الهادئة مع

صمت لا يلغو ولا يثرثر - التى يراها الرائى فى تماثيل الفن المصرى القديم ... ... والمصرى - بل العربى بصفة عامة - متفائل بطبعه - فهو مهما ضاقت عليه الدوائر ، آمن بكل كيانه أن بعد العسر يسرا ، ولا يجىء تفاؤله هذا عن سطحية النظر ، بل هو تفاؤل صاحب النظرة العميقة التى تعلم أن فى الكون تدبيرا يكفل أن يعتدل الميزان ، فلا يكون نقص هنا ولا إجحاف هناك إلا ابتغاء تكامل أسمى ، لا يترك مثقال ذرة من الخير أو من الشر إلا أن يعقب عليه بما يوازنه . . (من مقالة « هذه بعض سماتنا » فى كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

من ذا الذى لا يحس الشعور الدينى العميق الذى يملأ النفوس ويعمر القلوب فى أبناء مصر ؟ ذلك الشعور الدينى - فى عمومه وبغير تخصيص عقيدة بعينها - الذى يجعل الإنسان يجاوز الشهادة إلى الغيب - ويجاوز اللحظة العابرة الحاضرة إلى حياة الخلود - ويجاوز حدود الأشياء إلى ما يمكن أن ترمز إليه تلك الأشياء أقول : إن ذلك الشعور الدينى العام مميز ثابت لنا - مهما يطرأ على تياره الدائم من متغيرات الشعائر فى مراحل التاريخ ومتعاقب الديانات . ذلك - إذن أحد الأصول الثابتة فى نظرتنا إلى الكون وإلى الحياة - واما ما « ينبع » من تلك الطبيعة فينا فأمور كثيرة - من أهمها فى حياتنا العصرية الحاضرة - التسوية بين الناس على اختلاف أعمالهم - لأنه إذا خيل إلينا أن الأفراد يتفاوتون فى اللحظة العابرة - فهم بالنسبة إلى الأبدية سواء - على غرار ما نقوله إذ نقول : إن جميع الأشياء على وجه الأرض يتساوى بعدها عن الشمس .

ولهذه النقطة نفسها وجه آخر « ينبع » مباشرة من نظرتنا الدينية العميقة التى ذكرناها - وهى أن القيمة العليا التى يقاس بها الناس ارتفاعا وانخفاضا - ليست هى النجاح المادى فى الحياة العملية - فهذا النجاح الذى يقاس بالمال والمنصب - إنما ابتكرته شعوب أخرى حديثة العهد فى تاريخها - لكننا - حتى

وإن تظاهرنا بقبوله ـ لا نحس أنه يضرب بجذوره فى أعماقنا ، إن الواحد منا يعمل العمل ثم يأخذ أجره المالى وهو فى حالة من الخجل لا يستطيع إخفاءها ، وكثيرا ما نسمع المتحدث منا يقول فى سياق حديثه : إن ما يهمنى ليس هو المال ، وإنما المهم هو كذا وكذا ، والخلاصة هى أن الإنسان فى نظرتنا ، إنسان بإنسانيته الطيبة الورعة المستقيمة ، أكثر منه إنسانا بما يملكه أو لا يملكه (راجع مقالة « طبيعتنا وما ينبع منها » فى كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

٤

لبثت على ضلال فيما يختص بالعلاقة بين مصر والوطن العربى إلى سنة ١٩٥٦ . فلقد كنت قبل هذا التاريخ معتقدا بأن مصر وحدة قائمة برأسها من الناحية الحضارية ، ولا يجوز لنا أن ندمج أنفسنا فى قومية عربية تأخذ منا ولا تعطينا ، ومن طريف ما أذكره فى هذا الصدد ، أننى عندما زرت متحف المتروبوليتان بنيويورك ، ووجدت الجناح المصرى ممتدا على عشر غرف متلاصقة ، ويسطع ضياؤه كأنه هو الجوهرة النفيسة على تاج الماضى كله فى تاريخ الإنسان ، عدت إلى غرفتى بالفندق مسرعا لأكتب يوميتى التى كنت أتابعها يوما بعد يوم (ونشرت بعد ذلك سنة ١٩٥٥ فى كتاب « أيام فى أمريكا ») فكتبت يومئذ ما عبرت به عن خوالج نفسى إزاء آبائنا القدماء ، وزل قلمى وانحرف عن حدود اللياقة عندما تساءلت فى دهشة الذاهل : كيف يمكن أن يكون هذا هو مجد مصر ، ثم نجد فينا من يدعونا إلى « عروبة » تكاد لا تملك فى يديها ما تقدمه إلى العالم ، وإلا فأين معروضها فى متاحف الدنيا ؟ ... فلما أن نفدت الطبعة الأولى من ذلك الكتاب فى عام أو بعض العام ، ولم أكن أنوى إعادة طبعه ، وجدتنى قد غيرت رأيى فى هذا الموضوع الحيوى ، فكأنما أراد لى

الله هداية بعد ضلال . فرايت الحقيقة أنصع من ضوء النهار المشرق بشمسه الساطعة . وهى عروبة مصر . واشتد إيمانى بأن عزة مصر لا تكتمل إلا وهى – برغم مصريتها المتميزة بماضيها وحاضرها معا – جزء من وطن عربى كبير . فأعدت طبع « أيام فى أمريكا » لأمور كان أبرزها عندى وأهمها أن أحذف ما ورد فى تلك اليومية مما اجترأت به على الحق . والحق أحق أن يتبع . فذلك خير ألف مرة من أن يمضى الضال فى ضلاله . وكان ذلك فى سيرتى العقلية فاتحة خير وبركة . لأنه دفعنى بقوة إلى التزود من الثقافة العربية كما هى واردة فى تراثها . وكان ما كان من وقفات فكرية سجلتها خلال السبعينات فى عدة كتب . بدأتها بكتاب « تجديد الفكر العربى » .

وكان من الأسئلة الفرعية التى طرحتها على نفسى . وبحثت لها عن جواب . سؤال عن الصورة التى اقترحت بها الرؤية المصرية الخالصة . والرؤية العربية العامة . فماذا حدث بعد الفتح العربى . وكيف حدث ؟ لتخرج مصر بما خرجت به آخر الأمر من وجهه نظر اختلطت فيها – بغير شك – قيم الصحراء وحياتها . بقيم الوادى الأخضر وحضارته على مدى التاريخ ؟

ولقد أعاننى على الجواب عن هذا السؤال . تلك اللفتة البارعة التى وجدتها عند ابن خلدون . حين تناول فكرة الصراع بين « البداوة » و « الحضارة » . بالمعنى الخاص الذى قصد إليه ابن خلدون بهاتين الكلمتين . فنظرة خاطفة إلى خريطة الوطن العربى الكبير . تكفينا لندرك الصورة فى إجمالها . وهى أن ذلك الوطن قوامه الصحراء التى هى أوسع الصحراوات اتساعا على وجه الأرض . تطرز حوافيها مراكز عريقة فى الحضارة . تمتد مع شواطئ البحر الأبيض المتوسط . وتعبر بلاد الشام إلى العراق . لتعود فتمتد على شواطئ الخليج العربى والبحر الأحمر . فكأنك – إذ تنظر إلى خريطة الوطن العربى – فإنما تنظر إلى

رقعة فسيحة من النسيج الأصفر ، توشى أطرافها ـ دائرا ما تدور ـ زخارف الألوان .

وهنا تأتى الملاحظة البارعة النافذة التى ذكرها ابن خلدون ، وهى أن الصراع ماانفك قائما بين ثقافة الوسط وثقافة الأطراف . والثقافة الأولى هى ما أسماه « بالبداوة » والثقافة الثانية هى ما أسماه « بالحضارة » ، أى أن الأمر بينهما لم يكن أمر تخلف هناك وتقدم هنا ، بمعنى أن تكون البداوة مرحلة تجيء سابقة على طريق التطور ، ثم تأتى بعدها مرحلة الحضارة ، بل الأمر بينهما هو أمر ثقافتين متجاورتين ، لكل منهما خصائصه التى يتميز بها ، ولما كانتا متجاورتين على النحو الذى ذكرناه ، فقد شهدتا تفاعلا هو الذى حدد مسار التاريخ فى هذه الرقعة الفسيحة من الأرض ، ولكنه تفاعل فيه طغيان البداوة على الحضارة أحيانا ، فتهجم الثقافة الأولى على ظهور جيادها وفى ظلال سيوفها ، لتغزو الثقافة الثانية فى حصونها وقلاعها .

وأبرز العناصر فى المركب الثقافى الذى نعنيه بكلمة « البداوة » ، العصبية للقبيلة أو للعشيرة . والركون فى تأمين المستقبل ضد مفاجآت الحوادث ، هى « المروءة » التى هى مزيج من الكرم والشهامة فى نجدة المحتاج ويقابل هذه الخصائص فى المركب الثقافى الآخر ، الذى نطلق عيه اسم « الحضارة » ـ فى سياق حديثنا هذا ـ الانخراط فى بناء الدولة ، والانصياع عن طواعية للقوانين التى تسنها تلك الدولة ، لتنتظم شئون الحياة . وأما تأمين المستقبل فوسيلته فى هذه الثقافة الحضارية هى ادخار المال الفائض ، ادخارا يبقيه كما هو ، أو يستثمره فى إنتاج جديد .

والآن فلننظر إلى مصر ، فما الذى حدث لها فى كيانها الثقافى خلال هذا الصراع ، بين بداوة الوسط وحضارة الأطراف ؟ لقد كانت مصر على امتداد

تاريخها الطويل ، مركزا هاما من تلك المراكز الحضارية ، التى قال عنها ابن خلدون إنها مافتئت مهددة بهجمات البداوة تأتيها من خارج حدودها . وإذن فلابد أن تكون قيمها الأساسية قد ارتجت آنا بعد آن ، حتى تداخلت فيها عناصر البداوة مع عناصر الحضارة ، فى مزيج قد يتعذر فيه أن نرد كل عنصر إلى أصله ، إلا بعد تحليل هادئ ودقيق .

وربما كان من أوضح المعالم التى تستوقف النظر عند التحليل ، أن ثمة ينبوعا مشتركا بين ثقافة البداوة الوافدة إلينا من الصحراء ، وثقافة الريف الزراعى كما انتهى أمرها تحت سيطرة الطغاة الذين استبدوا بالحكم فى مصر قرونا طويلة ، وهذا الينبوع المشترك هو فقدان الأمان فى كلتا الحالتين ـ لأسباب تختلف فى إحدى الحالتين عنها فى الأخرى ـ فنتج عن الشعور بقلة الأمان مجموعة من القيم فى بداوة الصحراء ، ومجموعة أخرى من القيم فى حضارة الريف الزراعى ، فلما غزت ثقافة البداوة بمجموعة قيمها ، ثقافة مصر بمجموعة قيمها ، حدث مركب خليط هو الذى نحياه اليوم (مأخوذ من مقالة « بداوة وحضارة » فى كتاب « هذا العصر وثقافته » فارجع إليه لمعرفة تفصيلات التحليل الذى أوردته عن ثقافة المصرى) .

على أن عروبة المصرى لا تنفى عنه مصريته بكل ما يميزها عن سائر أجزاء الوطن العربى ، كالفرد فى الأسرة الواحدة تكون له خصائصه الفردية كما تكون له سمات الأسرة فى وقت واحد . فمها يكن بين أبناء الأمة العربية من ضروب التباين من حيث العرق أو الأصول التاريخية أو غير ذلك ، فبينهم وحدة « ثقافية » فيها من السعة والعمق ما يكفل لها القوة والدوام . وإذا نحن أنكرنا القومية الثقافية فلن نستطيع أن نعلل الوحدة القومية لشعوب كثيرة كالولايات المتحدة الأمريكية ـ مثلا ـ وغيرها .

فما هى أبرز الخصائص الثقافية التى تجعل العربى عربيا . سواء كان قبل عروبته مصريا أم سودانيا أم عراقيا ؟ أول خصائص العروبة لغتها . على أنه لا يكفينى فى هذا الجانب أن تكون لغة الكلام والكتابة عربية ، فالأوروبى الدارس للغة العربية قد يتكلمها ويكتبها . ومع ذلك لا ندرجه فى العروبة ابنا من أبنائها . وإنما المهم هنا هو اللفتات العقلية أو الإدراكيه العميقة . التى تكمن فى كيان العربى . فتميل به إلى اكتساب الصفات المتمثلة فى اللغة العربية . فالأجنبى الذى درس اللغة العربية إنما يتكلمها ويكتبها من السطح ــ إذا جاز هذا القول ــ وأما العربى فهو يتكلمها أو يكتبها من الجذور .

وأعنى بالجذور تلك الصور الدفينة التى توشك أن تكون جزءا من فطرة الإنسان التى منها تنبثق اللغة المعينة . فمن خصائص اللغة العربية ــ مثلا ــ أنك إذا عرفت الأصل الثلاثى عرفت كيف تفجر منه شجرة المشتقات على كثرة فروعها . فإذا عرفت كلمة « كتب » فجرتها بعد ذلك فأخرجت منها : كاتب . كتابة . مكتوب الخ الخ فهى على غرار القبيلة أو العشيرة العربية يتعدد أفرادها . لكن هؤلاء الأفراد جميعا ينتمون إلى رأس واحد .

فإذا قلنا إن اللغة العربية هى أول خصائص العروبة . فإنما نقصد بذلك إلى ما هو أعمق من مجرد عملية التفاهم بلغة معينة ، وهو أن خصائص اللغة تكون هى نفسها خصائص أصحابها . ومعنى ذلك أن أبناء العروبة على امتداد الوطن العربى الكبير قد جاءوا فى طرائق النظر . على غرار ما تتميز به لغتهم من صفات .

وثانية الخصائص الإدراكية التى تتألف منها عروبة العربى هى ميله إلى القفز السريع من الأفراد الجزئية إلى تجريدها وتعميمها . فى أنواع وأجناس . فهو لا يهمه « هذا » الطائر المفرد المعين الواقف هناك على ذلك الفرع من تلك

الشجرة . بل يكفيه أن يعرف الطائر فى عمومه من حيث هو نوع بأسره من الأحياء ـ انظر إلى رسوم الطير والحيوان والنبات فى الفن العربى . كما تراها ـ مثلا ـ فى سجادة أو فوق آنية فخارية . تجد الفنان العربى يتعمد إهمال التفصيلات . كما هى الحال اليوم فى الفن التجريدى المعاصر . فكأنما هو يرسم تخطيطا لطائر ، ولا يرسم طائرا ، أو يخطط لغزالة ولا يرسم غزالة ، وهكذا ، لماذا ؟ لأنه فى صميم تكوينه العقلى لا يعبأ كثيرا بالأفراد أو المفردات ، وإنما يريد « الخلاصة » العامة المجردة ، ليسهل حملها معه وهو مسافر فى الفلاة على ظهور الإبل ، شأنه فى ذلك كشأنه تجاه اللغة ، فهو يحرص على الأصل الثلاثى ليحمله معه أينما سار ، وأما ما يتفجر من ذلك الينبوع اللغوى فيتركه إلى حين الحاجة إليه . . . . . .

(مأخوذ من مقالة « العروبة ثقافة لا سياسة » فى كتاب « هموم المثقفين » ـ راجع المقالة للمزيد من جوانب الثقافة العربية التى تتألف منها الذات العربية) .

المحتويات

مطابع الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني ـ هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ ـ فاكس : ٣٩٣٤٨١٤

بيروت : ص ب : ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣